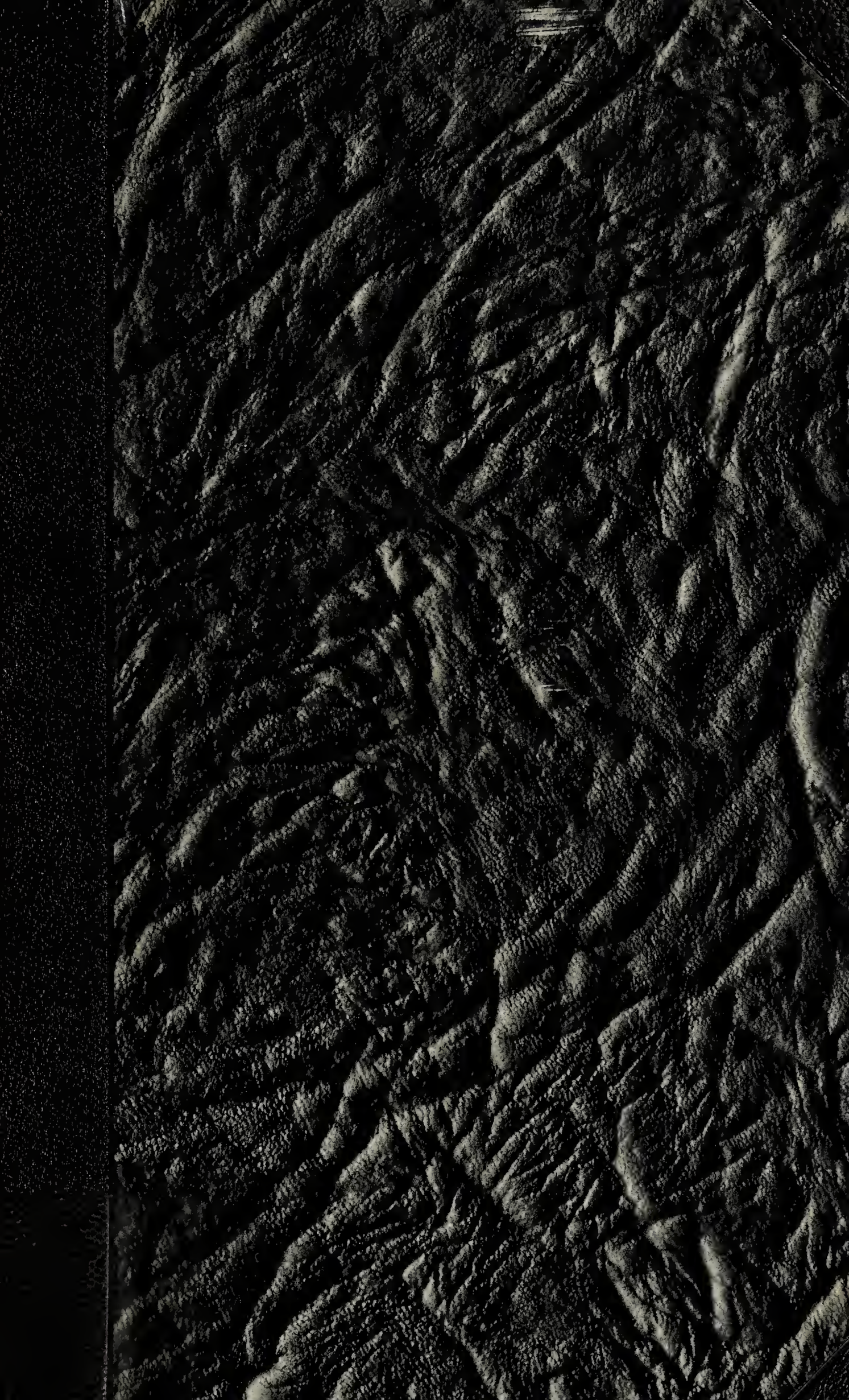


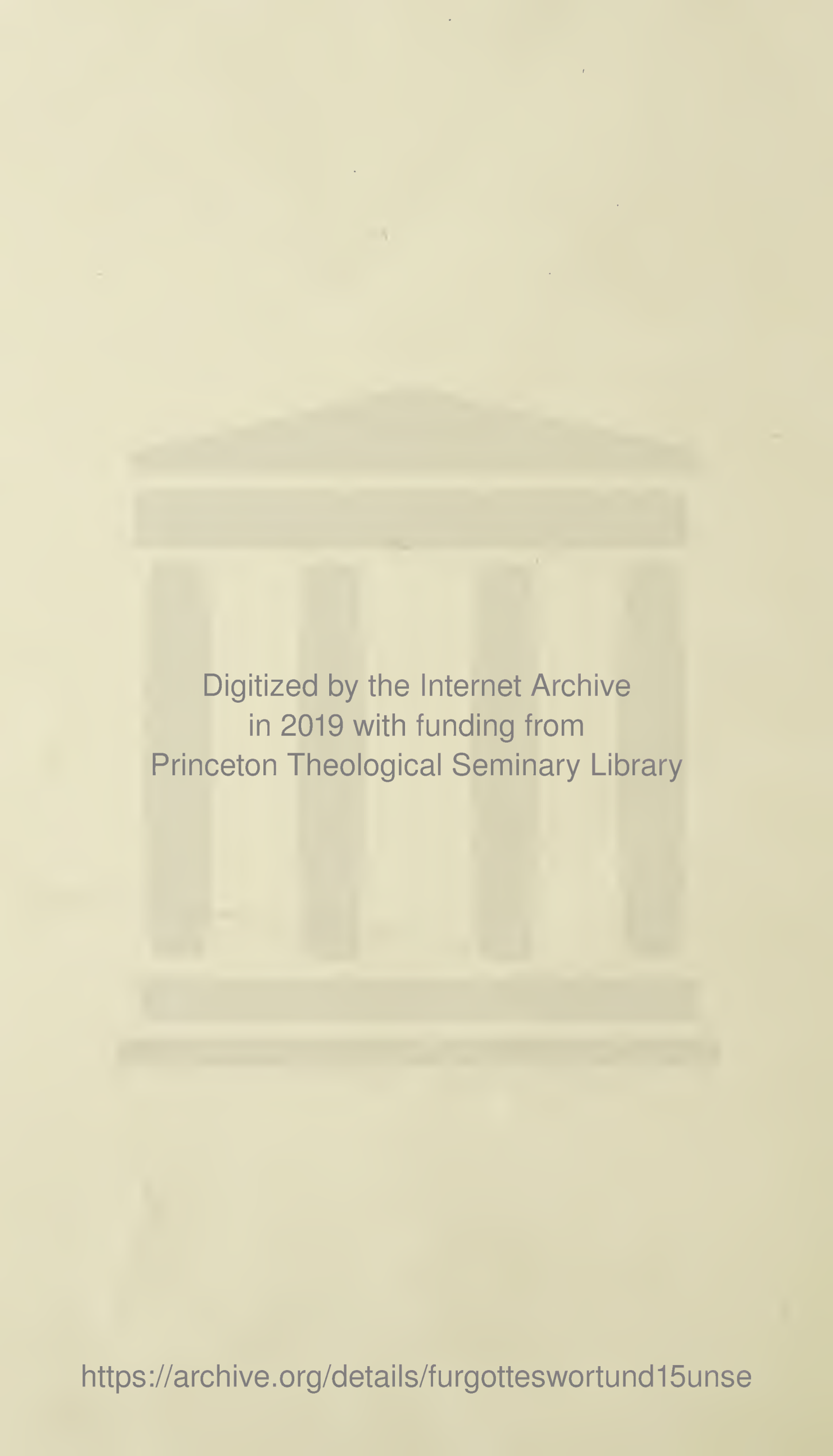
3.25.14.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

BT 10 .F87 v.1:1

F ur Gottes Wort und Luther
Lehr


Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/furgotteswortund15unse

Für Gottes Wort und Luthers Lehr!

Biblische Volksbücher, herausgegeben von Lic. theol. Dr. phil. **Johann Rump,** Pfarrer in Bremen-Seehausen.

Reihe I. Heft 5.

Buddha.

Sein Leben, seine Lehre und sein Einfluß bis auf unsere Zeit.

Von

Theodor Simon,

Lic. theol. Dr. phil.

Pastor an St. Lukas in Berlin.

Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1908.

Inhalt.

Seite

Einleitung 5

Buddhas Leben 7

Buddhas Lehre 22

1. Vom Leiden 25

2. Von der Entstehung des Leidens 27

3. Von der Aufhebung des Leidens 33

4. Vom Wege zur Aufhebung des Leidens 36

Die Weiterentwicklung des Buddhismus in Lehre und Leben 42

Die Ausbreitung des Buddhismus in Asien 46

Der Buddhismus in seinem Einfluß auf unser Geistesleben 52

a. Philosophie und Kunst 53

b. Die Theosophie 60

c. Buddhismus und Christentum 80

Bewundert dieſen aſiatiſchen Geiſt!
Bewundert ihn und – laßt ihn tot ſein!

Jul. Hart.

Als vor Jahren unser Kaiser in dem bekannten Bild „Völker Europas, wahrt eure heiligsten Güter“ auf die Gefahren hinwies, die aus dem Osten drohend gegen die europäische Kultur heraufstiegen, begegnete diese Warnung meist lächelnder Verwunderung, die sich gelegentlich bis zu Hohn und Spott steigerte. Das Bild stellt die symbolischen Gestalten der europäischen Völker dar, wie sie auf einem Felsen stehend hinunterschauen in eine ehemals wohlangebaute Ebene, über die jetzt aber der Greuel der Verwüstung hereingebrochen ist. Städte mit Palästen und hochragenden Domen stehen in einem Flammenmeer. Über den Flammen, von ihrem Glutschein, wie von einer Glorie umwoben, schwebt in den Wolken das dickleibige Götzenbild des Buddha. Mit gekreuzten Beinen und stumpf in sich gewandtem, gleichgültigem Blick thront es über dem Brande, der alte tausendjährige Kulturwerte verzehrt. Das Lächeln und Spotten hat jetzt aufgehört. Die „gelbe Gefahr“ ist zum geflügelten Worte geworden. Seit das kleine Japan den russischen Riesen, vor dem der Westen gezittert hatte, niederzwang und in die Reihe der Großmächte eintrat, seitdem liegt uns die Frage nicht mehr so sehr außerhalb unseres Gesichtskreises, ob nicht unsere Söhne oder Enkel einen schweren Kampf gegen eine aus Asien hereinbrechende Flutwelle der Völker zu bestehen haben werden, ähnlich unseren Vorfahren im Mittelalter, als die asiatischen Horden bis ins Herz Europas siegreich vordrangen. Aber auf einen Geisterkampf weist zunächst unser Kaiserwort. Sollte der geistige Kampf um unsere Kulturwerte heraufziehen, so muß er uns gerüstet finden. Schon dämmert ein Ahnen, daß sich auf diesem Gebiete große

Dinge vorbereiten. Insbesondere zeigt sich dies in dem Interesse, das überall der Frage des Buddhismus entgegenkommt. Vorträge über Buddha und Buddhismus sind an der Tagesordnung und finden die bereitwilligste Aufmerksamkeit. Instinktiv empfindet man, was die kaiserliche Vision im Bilde auszudrücken sucht, daß im Zentrum der aus dem Osten heranziehenden Kämpfe und Bewegungen Buddha stehen wird. Diesem Interesse möchten auch wir im folgenden dienen, wir möchten das Terrain aufklären helfen, wecken und Waffen in die Hand geben.

So wollen wir denn in kurzem, gemeinverständlichem Umriß über Leben und Lehre des Buddha, über die Fortbildung und Ausbreitung seiner Lehre berichten, zuletzt aber dem Einfluß des Buddhismus auf unser modernes, geistiges Leben eine besondere Aufmerksamkeit schenken.

Buddhas Leben.

Buddha ist ein Abkömmling des edlen Geschlechtes der Sakya, sein Vater der Fürst eines kleinen Landesteils am südlichen Abhang des Himalaya, nicht ein König von märchenhafter Macht und Pracht, wie es die spätere Legende darzustellen pflegt. Seine Familie trug nach altindischer Adelssitte außer dem eigentlichen Geschlechtsnamen noch einen Beinamen Gautama, den auch er unter anderen Namen führt. Sein Rufname in der Kindheit war Siddhattha. Nachdem er seinen Erlöserberuf gefunden, trägt er den Namen Buddha, d. h. „der Erkennende, der Erwachte." Die älteren Quellen bieten wenig Ausbeute für die Kindheits- und Jugendgeschichte, ihr ganzes Interesse war nur auf das Leben des Erleuchteten nach seiner Erleuchtung und seine Lehre gewandt. Desto üppiger schlang die Sage ihr buntes Rankenwerk um den dürftigen Stamm. Kapilavastu ist der Sitz seiner Ahnen und der Schauplatz seiner Kindheit. Seine Mutter Maya starb 7 Tage nach der Geburt des Knaben (etwa 550 v. Chr.). Die Stätte der Geburt ist im Jahre 1896 unbestreitbar bestimmt worden. Man fand den Gedenkstein, den der König Asoka an der denkwürdigen Stelle errichtet hatte. Die Schwester der Mutter, Gattin des gleichen Mannes, erzog den Knaben mit mütterlicher Liebe.

Er wuchs heran in einer reichen und vornehmen Umgebung. Drei Paläste gehörten mindestens zur standesgemäßen Repräsentation des indischen Adligen, in denen er abwechselnd zur Zeit des Sommers, des Winters und des großen Regens wohnte.

Die Pracht der Szenerien jener Paläste war wohl die gleiche wie noch heute in Indien: „schattige Gärten mit Lotusteichen, auf denen, schwimmenden Blumenbeeten gleich, die leicht bewegten, bunten Lotusblüten im Sonnenglanz strahlen und abends weithin ihre Düfte verbreiten, und außerhalb der Stadt die Parkanlagen, nach welchen die Ausfahrten oder Elefantenritte sich richten, wo vom Geräusch der Stadt entfernt unter dem Schattendach hoher, dichtbelaubter Mangos, Pippalas und Salbäume Ruhe und Einsamkeit den Kommenden umfängt.“ [1]) Sehr früh wurde er mit einer Cousine, gleichfalls einer Fürstentochter vermählt und scheint ein glückliches Eheleben geführt zu haben. Wenigstens wird erzählt, daß seine edlen, kriegerisch gesonnenen Stammesgenossen bei seinem Vater Klage führten über den Sohn, er vernachlässige die Übungen der Männer über den Freuden der Häuslichkeit, und verspräche wenig für die Zukunft, wo er als Oberhaupt des Stammes werde die Führung übernehmen müssen. Gautama habe nun selbst unter Trommelschlag zu einem festgesetzten Tage eingeladen, um seine kriegerischen Künste zu beweisen. Die berühmtesten Bogenschützen habe er übertroffen und sich als ein Meister in den zwölf Künsten gezeigt, so daß er alle befriedigt, ja zum Beifall gezwungen habe.

Die schwüle, üppige Sinnlichkeit des Genußlebens, die erschlaffend den Geist zu umstricken droht, ruft in Gautama jedoch eine Reaktion hervor. Er verliert die Freude am Genießen, wie dunkle Schatten fallen die Gedanken an die Vergänglichkeit und Vergeblichkeit alles Lebens auf den Glanz, der ihn umringt. Dramatisch stellt die Legende die Motive dar, die sein Gemüt zuerst auf die Bahn des Weltschmerzes trieben. Eines Tages fuhr der Königssohn durch das östliche Tor der Hauptstadt nach einem seiner Lustgärten. Da trat die Gestalt eines abgezehrten, zusammengesunkenen Greises ihm in den Weg. Was ist das für

---

[1]) Hermann Oldenberg, Buddha. 1903, S. 119.

ein Mensch, fragte er den Wagenlenker, und erhielt die Antwort: Das Alter habe diesen Menschen so widerwärtig an Aussehen gemacht, und so wie dieser Mensch würden einst alle Menschen in ihrem Alter. „Lenke den Wagen herum," befahl der Prinz, „wie könnte ich der Lust pflegen, da auch ich ein Raub des Alters sein werde." Bei einer neuen Ausfahrt aus dem südlichen Stadttore begegnete er einem Fieberkranken und kehrte wieder um, als er hörte, daß Krankheit jeden Menschen bedrohe. Ein Leichenzug entsetzte ihn bei einer dritten Ausfahrt aus dem westlichen Tore und trieb ihn zur Umkehr. Endlich beim Durchfahren des nördlichen Tores sieht er einen Bettelmönch sitzen, der still und ergeben wartet, bis ihm jemand eine Gabe reicht. Er ist verwundert und erhält die Auskunft, das sei ein Bhikschu, der der Welt, allem Begehren und aller Lust entsagt habe und nun ohne Leidenschaft und ohne Gemütserregungen als Asket lebe. Da leuchtet dem Prinzen die Erkenntnis auf, daß dies die rechte Art sei, das Leben zu führen. Er läßt umwenden und sinnt von nun an dem Gedanken nach, daß nur Entsagung zum Frieden führe.

Ein Sohn wird ihm geboren. Als ihm dies Ereignis verkündet wird, und ihm Glückwünsche dargebracht werden, antwortet er: „Rahula ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet!"

Bald zerreißt er alle Fesseln. Am Abend umringen ihn die Scharen schön geschmückter Sängerinnen, die ihn durch Musik und Tanz zu erheitern suchen. Er aber schläft ein. In der Nacht erwacht er und sieht beim Lampenschein jene Dienerinnen gleichfalls entschlummert, in unschöner Lage, die einen mit fließendem Munde, die andern redend im Schlaf. Da faßt ihn Ekel und Entsetzen, als sähe er auf ein Leichenfeld. Er ruft: „Wehe, mich umringt Unheil, wehe, mich umringt Bedrängnis! Jetzt ist die Zeit gekommen, den großen Gang zu gehen." Er beschließt die Flucht, doch noch einmal regt sich das Vaterherz. Seinen Sohn will er noch einmal sehen. Zum Gemach der Gattin

schleicht er, die auf blumenbestreutem Lager schlummert und die Hand auf das Gesicht des Kindes gelegt hat. Da denkt er bei sich: „Wenn ich ihre Hand von seinem Haupte bewege, mein Kind anzufassen, wird sie erwachen. Wenn ich Buddha sein werde, dann will ich wiederkommen und nach meinem Sohne sehen.“ Sein treues Roß steht unterdessen draußen gesattelt. Er eilt hinaus, von niemandem gesehen, verläßt Weib, Kind und Erbe, um Besseres zu gewinnen, die Erlösung vom Leid, den Frieden der Seele. Sein langes Haar schneidet er ab, sein königliches Gewand tauscht er mit dem des ersten ihm begegnenden Bettlers und schließt sich den Bettelmönchen an. Von ihnen sucht er Weisheit zu lernen, aber unbefriedigt von ihren Übungen, zieht er sich ganz in die Einsamkeit zurück. Den strengsten Kasteiungen gibt er sich hin, um die Erleuchtung zu erzwingen, doch es gelingt ihm nicht. Sein Leib ist verzehrt von den Fasten und Selbstquälereien. Da erkennt er, daß dies der rechte Weg nicht ist. Er fängt an, wieder reichlicher zu essen, um seine Kraft wieder zu gewinnen. Mönche, die der Ruf seiner ausgesuchten Heiligkeit in seine Nähe gezogen hatte, werden deshalb irre an ihm und verlassen ihn. Er bleibt allein. Jetzt setzt er sich unter einen Feigenbaum mit ausgebreitetem Geäst, entschlossen, nicht eher wieder aufzustehen, als bis die Erleuchtung ihm gekommen sei. In visionärem Hellsehen erkennt er alles Leid, alles Leidens Entstehung, des Leidens Aufhebung und den Weg, der dahin führt. „Da ich solches erkannte,“ so spricht er selbst, „und da ich solches schaute, ward meine Seele erlöst von der Unreinheit der Begierde, erlöst von der Unreinheit des Werdens, erlöst von der Unreinheit des Irrglaubens, erlöst von der Unreinheit des Nichtwissens. Im Erlösten erwachte das Wissen von der Erlösung, vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, getan die Pflicht; ich werde nicht wieder zu dieser Welt zurückkehren: also erkannte ich.“ Von da ab ist Gautama zum Buddha geworden, und es beginnt eine neue Periode im Leben der Götter-

und Menschenwelt. Der Baum, unter dem dem Erlöser die Erleuchtung kam, hieß seitdem der Bodhibaum, und er genießt unter den Buddhisten eine ähnliche Verehrung, wie unter den Christen das Kreuz. Ein Sprößling von ihm soll heute an derselben Stelle noch grünen, und historisch beglaubigt ist es, daß ein Zweig des Baumes im 3. Jahrhundert v. Chr. nach Ceylon gebracht wurde, wo der aus ihm erwachsene Baum noch heute verehrt wird.

Die buddhistische Poesie wird nicht müde, diese heilige Nacht, in der die Welterlösung gefunden wurde, mit glühenden Farben zu durchleuchten und die himmlischen Geheimnisse zu schildern, die den Erhabenen in jener Stunde umwitterten: Die Devas, das sind die Götter und Geister, drängen sich hinzu, um die Rede zu hören, bis die Himmel leer sind. Der Laut, der durch ihr Herbeirauschen verursacht wird, ist gleich dem Tosen des Sturms; beim Ertönen einer himmlischen Posaune aber werden sie so ruhig, wie ein See ohne Wellen. Die ganze Natur regt und bewegt sich, die Berge hüpfen vor Freuden und neigen sich vor dem Lehrer. „Der Abend glich einer lieblichen Maid. Die Sterne waren die Perlen auf ihrem Nacken, die dunklen Wolken ihr geflochtenes Haar, der nächtliche schwarze Raum ihr wallendes Gewand. Gleich einer Krone trug sie die Himmel, in denen die Engel wohnen; diese drei Welten glichen ihrem Leibe; ihre Augen waren die weißen Lotosblumen, die sich vor dem aufgehenden Monde öffnen, und ihre Stimme glich dem Summen der Bienen. Es kam diese liebliche Maid, um Buddha zu verehren und der ersten Verkündigung zu lauschen.“ Aber auch Mâra, der böse Geist, der dem Gautama bisher gefolgt ist auf allen seinen Wegen, ist Zeuge des heiligen Vorgangs. Immer ist es sein Bemühen gewesen, Schwächen im Charakter und Leben des Sakyasohnes zu entdecken und sie zu benutzen, um ihn an der Erreichung der Vollkommenheit zu hindern. Vergeblich, das sieht er nun, ist sein Bemühen gewesen. Gautama ist Buddha ge-

worden, er ist am Ziel. So sucht er wenigstens ihn unschädlich zu machen, indem er ihn bewegen will, schon jetzt das Leben zu verlassen, damit er das gewonnene Licht nicht in die Welt hinausleuchten lasse: „Gehe jetzt in das Nirwana ein, Erhabener; gehe in das Nirwana ein, Vollendeter; jetzt ist die Zeit des Nirwana für den Erhabenen gekommen." Aber vom Erbarmen mit den leidenden Wesen getrieben, widersteht Buddha den Einflüsterungen: „Ich werde nicht in das Nirwana eingehen, du Böser, bis ich mir nicht Mönche zu Jüngern gewonnen habe, die da kundige Hörer des Wortes, die da weise und unterwiesen sind u. s. w." Nun erheben sich die Elemente zu gewaltigem Sturm, sieben Tage lang strömen Regengüsse nieder. Kälte und Finsternis sinken herein. Doch den Frieden, den das Gemüt Buddhas gefunden hat, vermag nichts zu stören. Der Schlangenkönig kommt hervor, er umschlingt Buddhas Leib mit siebenfacher Windung und schützt ihn so vor dem Wetter. Als der Himmel wieder hell und wolkenlos geworden ist, lösen sich die Windungen vom Leib des Erhabenen. Der Schlangenkönig läßt die Gestalt einer Schlange fahren, in eines Jünglings Leib tritt er vor Buddha hin, mit gefalteten Händen ihn anbetend.

Dreimal sieben Tage bleibt dieser noch unter dem Bodhibaum in tiefer Versenkung, dann macht er sich auf, seine Lehre der Welt zu predigen. Nach Benares wendet er sich zuerst. Dort weilten in der Nähe der Stadt die ehemaligen Gefährten seiner Zeit strengen Asketentums, die an ihm irre geworden waren. Sie sucht er zuerst auf. Als sie ihn nahen sehen, beschließen sie, ihm die Ehren zu versagen, die einem Asketen und Mönch von Seinesgleichen üblicherweise dargebracht werden: „Freunde, dort kommt der Asket Gautama, der im Überflusse lebt, der sein Streben aufgegeben und sich dem Überflusse zugewandt hat. Wir wollen ihm keine Ehrerbietung beweisen, nicht vor ihm aufstehen, ihm nicht seine Almosenschale und sein Obergewand abnehmen; aber wir wollen einen Sitz für ihn hinstellen; wenn er will, mag

er sich setzen." Aber je mehr der Erhabene sich nähert, desto größeren Eindruck macht er auf sie, so daß sie ihre ablehnende Haltung vergessen und ihm alle Ehre antun. Einer nahm dem Erhabenen die Almosenschale und das Obergewand ab, ein anderer bereitete ihm einen Sitz, ein dritter stellte ihm Fußwasser, eine Fußbank, einen Fußschemel hin. Der Erhabene setzt sich nieder auf den Sitz, der für ihn bereitet war. Als er sich gesetzt hatte, wusch der Erhabene seine Füße. Und nun verkündet er ihnen, daß er die Buddhaschaft erlangt hat, und zwar nicht auf dem Wege der Kasteiungen. „Zwei Extreme gibt es, ihr Mönche, denen muß, wer ein geistliches Leben führen will, fern bleiben. Welche zwei Extreme sind das? Das eine ist ein Leben in Lüsten, der Lust und dem Genuß ergeben; das ist niedrig, unedel, ungeistlich, unwürdig, nichtig. Das andere ist ein Leben der Selbstpeinigung; das ist leidenreich, unwürdig, nichtig. Von diesen beiden Extremen ist der Vollendete fern und hat den Weg, der in der Mitte liegt, erkannt, den Weg, der das Auge auftut und den Geist auftut, der zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirwana führt."

Viele Einsiedler und Mönche bekehren sich zu ihm, aber auch Söhne des Adels vom Magadhalande, so daß das Volk unwillig wird und spricht: „Der Asket Gautama ist gekommen, Kinderlosigkeit zu bringen; der Asket Gautama ist gekommen, Witwentum zu bringen, der Asket Gautama ist gekommen, Untergang der Geschlechter zu bringen." Stets begleiteten ihn auf seinen Gängen Scharen von Jüngern. 60 von ihnen sandte er bald aus, um sein Evangelium durch das Land hin zu verkündigen. Einfach, nach alter Mönchsweise lebte er mit seinen Anhängern, doch mied er alle Gewalttätigkeiten des Asketenlebens. Im gelben Mönchsgewand ging er mit seiner Almosenschale, vor den Häusern blieb er stehen, bis man ihm eine Gabe reichte, wo man nichts reichte, ging er gelassen vorüber. Doch lehnte er es nicht ab, wenn er zur Mahlzeit geladen wurde. Alles sollten seine An-

hänger sich erbetteln, aus Lumpen sich ihre Kleider fertigen. Aber wenn ihnen Kleider aus gutem oder gar kostbarem Stoff geschenkt wurden, sollten sie sich nicht scheuen, sie zu tragen. Nur seidene Kleider verbot er ihnen, da bei der Erzeugung der Seide die eingesponnenen Puppen getötet werden müssen.

So wanderte er von Ort zu Ort, das ganze Jahr, bloß die dreimonatliche Regenzeit gebot Ruhe. Denn in den strömenden Güssen ist ein Aufenthalt im Freien unmöglich. Die einzelnen Hütten, die Dörfer sind vom gegenseitigen Verkehr abgeschnitten. In dieser Zeit hielt Buddha sich mit seinen Mönchen still in der Nähe von Dörfern und Städten, entweder in Felshöhlen, oder in Hütten, oder in Wohnungen, die ihnen durch die Mildtätigkeit von Laienfreunden angewiesen wurden. In prächtigen Worten, die uns in lebendiges Mitempfinden einer fernen Welt versetzen, singt ein buddhistisches Lied die Seligkeit des Mönchs, der während der Regenzeit der stillen Einkehr lebt:

„Wenn die Donnerwolke die Trommel rührt,
Auf der Vögel Pfaden der Regen rauscht,
Und in stiller Bergesgrotte der Mönch
Der Versenkung pflegt: kein Glück, wie dies!

Wenn am Ufer von Strömen blumenumblüht,
Die der Wälder bunte Krone kränzt,
Er in seliger Ruh der Versenkung pflegt,
Kein Glück mag ihm werden, das diesem gleicht."

Auf den Hauptstraßen, in der Nähe von Verkehrszentren, entwickelten sich Stationen, wo die Wandernden Obdach fanden und längere oder kürzere Zeit sich aufhalten konnten, „nicht zu fern und nicht zu nah bei der Stadt, wohl versehen mit Eingängen und Ausgängen, leicht erreichbar für alles Volk, das dorthin verlangt, bei Tage nicht zu belebt, bei Nacht still, von Lärm und Menschendunst entfernt, ein Ort der Zurückgezogenheit, eine gute Stätte für einsame Betrachtung." Meist waren diese Aufenthaltsstationen liebliche Parke und Gärten, die von wohlhabenden Anhängern der Lehre Buddhas geschenkt, ihm und den

Brüdern freundliche Rast gewährten. Hier lagen, von Lotosteichen mit blühenden roten und blauen Blumen umhegt, von Palmen und duftenden Mangobäumen beschattet, die Wohnungen, Hallen und Vorratsräume. Unter den kühlen Laubgängen wandelte der Erhabene da mit seinen Jüngern oder pflegte der sinnenden Beschaulichkeit. Bis zum Mittag wurde gebettelt, was gesammelt war, dann verzehrt; nach dem Mittage noch einmal zu essen, war nicht erlaubt. Die Zeit bis zum späten Abend war geistlichen Dingen, der Belehrung oder Versenkung gewidmet. Oft lauschten die Jünger der Rede des Meisters, oder besprachen einzelne Punkte seiner Lehre bis tief in die Nacht, ja bis zum anbrechenden Morgen. Von einem besonderen Liebreiz umsponnen und in den Erinnerungen der Gemeinde vom Zauber der Romantik umwebt ist das Veluvana, d. i. der Bambuswald, ein Lustpark des Königs Bimbisara, der einer der frühesten und treuesten Laienanhänger Buddhas war und diesen Grundbesitz dem Meister und der Gemeinde zum Geschenk machte. Könige und die Reichsten im Lande kamen an solchen Orten zu Buddha, und sie wetteiferten miteinander, ihm derartige Stätten der Wirksamkeit anzubieten, damit sie sich seiner Nähe erfreuen könnten. Wenn er in der Nähe der Hauptstädte weilte, kamen Könige, Prinzen und hohe Beamte zu Wagen und auf Elefanten zu ihm herausgeströmt, um seine Lehre zu hören und ihm Fragen vorzulegen.

In einer Erzählung wird uns berichtet, wie König Ajatasatta von Magadha in der Lotosnacht, d. i. in der Vollmondsnacht des Oktober, in der Zeit der Lotosblüte im Freien auf dem platten Dache seines Palastes im Kreise seiner Räte sitzt. „Schön fürwahr," so ruft der König, „ist diese Mondnacht, lieblich fürwahr ist diese Mondnacht, herrlich fürwahr ist diese Mondnacht; herzerfreuend fürwahr ist diese Mondnacht, günstige Zeichen fürwahr trägt diese Mondnacht. Welchen Asketen oder welchen Brahmanen soll ich gehen zu hören, daß, wenn ich ihn höre,

meine Seele erfreut werde?“ Einer der Räte nannte diesen, der andere jenen Namen. Der Arzt des Königs, Jivaka, aber schwieg. „Warum schweigst du, Freund Jivaka,“ sprach der König zu ihm. Jivaka aber antwortet: „In meinem Mangogarten, o Herr, weilt er, der erhabenste, heilige, höchste Buddha mit einer großen Schar von Jüngern, mit dreihundert Mönchen. Von ihm, dem erhabenen Gautama, geht herrlicher Preis durch die Welt. Er, der Erhabene ist der heilige, höchste Buddha, der Wissende, Gelehrte, Gebenedeite, der die Welten kennt, der höchste, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Lehrer von Göttern und Menschen, der erhabene Buddha. Ihn, den Erhabenen, gehe zu hören, Herr; wohl mag, wenn du ihn, den Erhabenen hörst, deine Seele, o Herr, erfreut werden.“ Da läßt der König für sich und seine Gemahlinnen Elefanten bereit machen. Bei Fackelschein reiten sie hinaus zum Mangowalde des Arztes Jivaka und lauschen der erhabenen Lehre. Als Jünger Buddhas kehrt der König zurück.

Könige und Adelige, Brahmanen und Kaufleute schließen sich ihm an, entweder als eigentliche Jünger, die dasselbe Mönchsleben führen wie der Meister, die Tonsur und das gelbe Gewand als äußere Kennzeichen, und bettelnd, wie er, oder als Laienbrüder, die in ihrem Stande und Berufe bleiben, im losen Verhältnis zur eigentlichen Gemeinde der Mönche stehen und ihre Zugehörigkeit vorzugsweise durch Unterstützung der auf Almosen angewiesenen Mönchsgemeinde betätigen.

Unter seinen eigentlichen Jüngern treten neben anderen hervor Ananda, der vertraute Freund, der immer in seiner Nähe ist und dem die Pflege des Meisters als besondere Aufgabe zufällt, Upali, früher der Barbier der Sakyas, dann besonders als Lehrer der kirchlichen Ordnungen der Gemeinde berühmt, Rahula, jener eigene und einzige Sohn Buddhas, den die Mutter nach dem einst entflohenen Vater aussendet, um von ihm sein Erbteil zu fordern, und der ihm sein einziges Gut bereitwillig spendet, ihn

in die erhabene Lehre einführt. Der Judas der Jüngergemeinde Buddhas ist Devadatta, der darauf ausgeht, dem alternden Meister die Leitung der Gemeinde aus den Händen zu reißen, der sich ärgert über den Geist der Milde in der Jüngerschaft und strengere asketische Sitten einführen will, ja dem Meister zuletzt nach dem Leben trachtet.

Frauen als wirkliche Gemeindemitglieder, also als Nonnen aufzunehmen, hat sich Buddha lange gesträubt. Als er zuletzt, dem Drängen seiner Pflegemutter Mahapajapati nachgebend, dies gestattet, schwant ihm künftiges Unheil für den Orden. Zum Jünger Ananda spricht er: „Gleichwie auf einem Reisfelde, das in vollem Gedeihen steht, die Krankheit ausbricht, die da Meltau genannt wird — dann dauert das Gedeihen jenes Reisfeldes nicht lange — so gedeihet auch, Ananda, wenn in einer Lehre und in einem Orden Weiber zugelassen werden, der Welt zu entsagen und in die Heimatlosigkeit zu gehen, heiliges Leben dort nicht lange Zeit." Tausend Jahre, so meint er, würde seine Lehre bestanden haben, ohne Zulassung der Weiber, jetzt aber werde sie nur fünfhundert Jahre bestehen. Auch so hält die alte Gemeindeordnung die Nonnen in demütiger Unterwürfigkeit unter den Mönchen fest, und Buddha selbst hat die Frauen aus seinem näheren Umgang möglichst ausgeschieden. Trotzdem hat der Orden der weiblichen Mitglieder schließlich eine große Zahl. Personen der verschiedensten Vergangenheit finden sich auch hier zusammen. Neben Khema, der einstigen schönen Gattin des Königs Bimbisara steht die Nonne Vimala, eine ehemalige Hetäre. Witwen, verstoßene Gattinnen, Mütter, die der Schmerz um den Tod lieber Kinder zum Erlöser Buddha getrieben hat, wir sehen sie, gleich den Mönchen mit kahlgeschorenem Kopf bettelnd durch das Land ziehen. Die im Laienstande bleibenden Verehrerinnen Buddhas dienen dem Orden durch eine oft ins Große gehende Wohltätigkeitspflege gegenüber den im Mönchsstand lebenden Gliedern. Unter diesen Frauen wird besonders eine Visakha hoch

gepriesen, die es sich zur Lebensaufgabe gesetzt hat, aus ihren unerschöpflichen Reichtümern den Mönchen und Nonnen Nahrung und Kleidung zu gewähren.

Natürlich fehlte es dem erleuchteten Sakyasohne unter all seinen großen Erfolgen nicht an Gegnerschaft. Sie rekrutierte sich vor allem aus dem Stande der Brahmanen, der berufsmäßen Hüter der alten vedischen Gesänge und des Opferrituals. Sie beuteten ihre Vorzugsstellung oft in der rücksichtslosesten Weise zum Zwecke materiellen Gewinnes aus und verstanden es, als Wahrsager und Zeichendeuter aus dem Aberglauben der Menge Geld zu schlagen. Buddha verletzte ihren Kastenhochmut auf das empfindlichste, indem er die Mißstände seiner Kritik unterwarf. Denjenigen, der die Sprüche alter, verehrungswürdiger Weiser nachplappert und sich dabei selbst als Weiser dünkt, den vergleicht Buddha mit dem Sklaven, der einen König an einer Stelle zu seinem Volke hätte reden sehen, sich dann selbst an dieselbe Stelle hinstellte und dieselben Worte nachspräche und dabei meinte, er sei nun selbst ein König. Einer glaubt dem anderen unverstanden nach, was jener geglaubt hat. „Wie eine Kette von Blinden, meine ich, ist die Rede der Brahmanen; wer vorne ist, sieht nichts, wer in der Mitte ist, sieht nichts, wer hinten ist, sieht nichts." Die Bäder, mit denen die Brahmanen Sünde und Schuld abzuwaschen meinen, verspottet er: „Dann müßten alle Frösche und Schildkröten in den Himmel kommen, die Wasserschlangen und Delphine, und was sonst in den Wassern lebt." Böse Taten solle man meiden, wenn man sich rein halten wolle. Wer aber Böses begangen hat, der bleibt unrein, gleichviel, ob er feuchten Kuhmist berührt oder nicht, ob er um das Feuer herumschreitet oder nicht, ob er mit gefalteten Händen die Sonne anbetet oder nicht.

Der Kampf gegen das Brahmanentum war verhältnismäßig leicht, denn hier kam ihm die kritische Stimmung, die wenigstens in gebildeten Kreisen gegen die herabgekommenen Vertreter eines

versteinerten Altertums weithin herrschte, vielfach zu Hülfe. Gerade aus den Brahmanen sind ihm deshalb Scharen von Jüngern, vielfach seine Besten und Auserlesensten zugeströmt. Größere Schwierigkeiten bereitete ihm das mit ihm verwandte, unter anderen Häuptern in ähnlichen Gemeinden gesammelte Asketentum. Der Menge imponierte naturgemäß die Härte der selbstquälerischen Askese, die in jenen Orden gepflegt wurde, und Buddha lehnte sie ab. Die Verinnerlichung der asketischen Bestrebungen, zu der er anleitete, schien für den oberflächlichen Blick und überhaupt für einen äußerlich gerichteten Sinn leicht als ein Abfall und als Rückfall in das Weltleben. Von solchen Gegnern aus anderen Asketenschulen ist wohl der alte Spottvers erdacht:

„Des Nachts auf weichem Lager ruhn,
Einen braven Trunk des Morgens tun,
Zu Mittag speisen, zur Nacht dann trinken,
Zuckerwerk essen, in Schlummer sinken —
Zum Schluß ist dann die Erlösung gewonnen:
So hat sich's der Sakyasohn ersonnen."

So zog er ein langes Leben hindurch die Lande mit seinen Jüngern hin und her. Seine Wirksamkeit in chronologischer Reihenfolge zu ordnen, lag bei der Sinnesart der Indier und besonders der Anhänger Buddhas kein Interesse vor. Dies war allein auf die Lehre gerichtet. Was der Erhabene gelehrt, davon erzählen die alten Geschichten, davon dichtet die Sage. Was als Veranlassung zu den Lehren Buddhas mitberichtet wird, ist nur belangloses Beiwerk. Verlief doch auch das unstete Wanderleben des Bettelmönchs äußerlich so einförmig, daß es der Erinnerung wenig Anknüpfung bot.

Die drei letzten Monate des Erdenlebens des Weisen aber haben sich dem Gedächtnis der Seinen wieder tiefer eingedrückt, und aus dieser Zeit haben wir wieder Schilderungen von lebendigem Gepräge. Im neunundzwanzigsten Jahre hat Gautama Haus und Heimat verlassen. Ein Alter von achtzig Jahren soll er erreicht

haben. Drei Monate vorher sagt er seinen Tod voraus: „Meine Jahre sind vollendet, mein Leben ist abgelaufen; ich verlasse euch und scheide, auf mich allein gestellt. Seid eifrig, ihr Bhikshu, gedankenvoll und rein! Standhaft in euren Entschlüssen bewachet eure eigenen Herzen! Wer auch immer diesem Gesetze und dieser Lehre anhängt — er wird über das Meer des Lebens fahren und dem Leiden ein Ziel setzen." Die letzte Todesursache soll der Genuß von Eberfleisch gewesen sein, das ihm ein Goldschmied Chunda in guter Absicht vorsetzte. Um dem unschuldigen Veranlasser seines Todes etwaige schmerzliche Selbstvorwürfe zu nehmen und ihn vor Tadel zu schützen, trägt Buddha, als er den Tod nahen fühlt, seinem getreuen Ananda auf, den Goldschmied zu trösten: „Nachdem ich hingeschieden sein werde, sage dem Chunda, daß ihm in einer zukünftigen Geburt ein sehr hoher Lohn werden wird; denn nachdem ich von der Speise genossen, die er mir gereicht hat, bin ich im Begriffe zu sterben. Sage aus, daß du das aus meinem Munde gehört hast." Zwischen zwei Bäumen, die ihre Blüten auf den Sterbenden herabstreuen, läßt er sich sein Sterbelager bereiten. Ananda kann das Sterben nicht sehen, weinend geht er zur Seite: „ich habe die Vollendung noch nicht erreicht, und mein Lehrer scheidet von hinnen! Er, der so gütig ist." Buddha tröstet ihn: „O Ananda, beunruhige dich nicht! Habe ich dir nicht gesagt, daß wir von allem, was uns das Teuerste und Liebste ist, scheiden müssen? . . . . Lange Zeit, Ananda, hast du mir sehr nahe gestanden durch gütige Werke, Worte und Gedanken. Immerdar hast du recht gehandelt; strebe weiter, und auch du wirst von diesem Lebensdurste, dieser Kette von Unwissenheit, gänzlich befreit werden." Noch bekehrte er einen Mönch von einer andern Sekte, Subhadra, der zu Buddha gereist war und ihn sterbend fand. Nach mannigfachen Abschiedsworten an die Jünger verschied er. Die Edlen der nahe gelegenen Stadt Kushinagara bereiteten ihm eine fürstliche Bestattung. Der Leichnam wurde auf prunkvoll

hergerichtetem Scheiterhaufen verbrannt. Danach wurden die Reliquien verteilt.

Mit einem unentwirrbaren, oft wüst phantastischen Sagengeranke hat die Verehrung der Nachwelt das Bild seines Werdens, Wirkens und Sterbens umwoben. Was als geschichtliche Wirklichkeit durchschimmert, zeigt uns die Gestalt eines edlen, großen, von der Liebe zur Wahrheit und zu seinen Mitmenschen bewegten Mannes. Der die Persönlichkeit als Illusion betrachtete, muß eine wunderbare Macht der Persönlichkeit besessen, einen bestrickenden Zauber um sich verbreitet haben. „Aus niederem Geschlecht bin ich geboren," erzählt sein Jünger Sunita, ich war arm und dürftig. Niedrig war das Werk, das ich tat, die verwelkten Blumen wegzuräumen. Ich war verachtet vor den Menschen, gering angesehen und gescholten. In demütigem Sinne bezeugte ich vielem Volke Ehrfurcht. Da erblickte ich den Buddha mit seiner Mönchsschar, wie er hineinging, der große Held, in die vornehmste Stadt der Magadha. Da warf ich meine Last ab und trat herzu, mich in Ehrfurcht vor ihm zu neigen. Aus Erbarmen gegen mich blieb er stehen, der höchste unter den Männern. Da neigte ich mich zu des Meisters Füßen, trat an seine Seite und bat ihn, den Höchsten unter den Wesen allen, als Mönch mich anzunehmen. Da sprach zu mir der gnadenreiche Meister, der Erbarmer über alle Welt: Komm herzu, o Mönch! Das war die Weihe, die ich empfing."

Unser christliches Gewissen, durch die Wahrheit gebunden, muß der Wahrheit die Ehre geben und bekennen, daß wir hier einen der hochstehendsten Menschen vor uns haben, die außerhalb des durch Gottes besondere Offenbarung heraufgeführten Gottesreiches gelebt haben. Der alte Reisebeschreiber Marco Polo faßt seinen Eindruck von der Persönlichkeit Buddhas in die Worte: „Si Budda fuisset Christianus, fuisset apud Deum maximus factus." (Wenn Buddha ein Christ gewesen wäre, so wäre er bei Gott zu einem der Größten geworden.)

Buddhas Lehre.

Wir dürfen uns die Lehre Buddhas nicht als ein abrupt Neues vorstellen, das ohne geschichtliche Vorbereitung in ihm aufgestiegen und in die Geisteswelt Indiens eingetreten wäre. Jede Idee, die auf Empfänglichkeit in ihrer Zeit rechnet, muß sich an die Gedanken ihrer Zeit anschließen, aus ihrer Zeit die Formen nehmen, in die sie sich gießt. Ja auch der Gegensatz setzt ein Vorhandenes voraus, mit dem er im Grunde eins ist. Der Gegensatz ist nur die andere Seite einer höheren Einheit. Wo diese Einheit nicht vorhanden ist, ist kein Kampf möglich. Die Waffen treffen dann bloß in die Luft und es findet keinerlei Berührung, auch keine feindliche statt.

Der Buddhismus fand die Geisteswelt Indiens beherrscht und durchtränkt vom Brahmanismus; ohne die Voraussetzung des Brahmanismus wäre er in dieser Weise nicht entstanden und wäre er nicht zu verstehen.

Der Brahmanismus ist aus der alten vedischen Religion Indiens herausgewachsen, und der Stand der Brahmanen war der berufsmäßige Hüter des Schatzes der alten, jetzt für göttlich gehaltenen Lieder und des altvedischen Opferrituals. Doch war die alte Götterwelt der Veden, mit ihrer bunten Fülle von menschenartig gedachten Wesen, allmählich durch die Spekulation aufgelöst worden. An ihre Stelle war eine pantheistische Gottheit getreten, das Brahma, eigentlich im letzten Grunde eine Abstraktion aus der priesterlichen Handlung des Gebets. Das Opfergebet ist die Macht, die die Götter beeinflußt, zu der Men-

schen Dienst zwingt, also stärker und umfassender als alle Einzelgottheiten, daher schließlich der höchste, die Macht aller Einzelgötter in sich begreifende Gott. Dieser Gott Brahma verschmilzt mit dem Athman, der Weltseele zu einem Begriff, zu dem Gedanken eines Gottes, der auf der Erde, wie im Himmel, im Menschen, in den Tieren, in allem Seienden gleicherweise, aber als unpersönliches Lebensprinzip ist. Aus diesem Brahma fließen alle Wesen. Je weiter sich dieser Lebensstrom von seiner Urquelle entfernt, desto kraftloser, desto unreiner wird er. Damit ist eine pessimistische Weltauffassung gegeben, da ja doch alles Einzeldasein hiernach eine Verschlechterung des reinen Urlebens in sich zur Voraussetzung hat. Das Erstrebenswerte muß die Zurückwendung des Lebens zur Quelle, das Zurückfließen ins Brahma sein. Dies ist also die Aufgabe der Einzelexistenz. Dieses Wiedereingehen ins Brahma tritt aber nicht etwa ohne weiteres mit dem natürlichen Tode ein. Vielmehr wechselt mit diesem Tode nur die Existenzform. Wessen Leben in dem jetzigen Dasein in der Richtung der Entfernung vom Brahma begriffen war, also die Tendenz zum Unreinen, Schlechten hatte, der wird nach dem Tode wieder verkörpert in einem niederen, unreineren Wesen, als er bis jetzt war. Entweder wird er als ein Mensch niederer Kaste, oder behaftet mit körperlichen Gebrechen, ja gar als ein Tier wiedergeboren. Der Korndieb wird nach dem Gesetz Manus nach dem Tode zur Ratte, der Honigdieb zum Insekt, wer würzige Brühe genascht hat, zum Hund, der Fleischdieb zum Geier; wer einen Elefanten gestohlen hat, wird zum Wolf, wer Wohlgerüche entwendete, zur Moschusratte, der Obstdieb zum Affen.

Der Vedanta (d. h. Ende des Veda) zieht die letzten spekulativen Konsequenzen dieser Anschauung. Die Welt in ihrer Entfernung vom Urprinzip des Brahma hat gar kein wahres Leben in sich, hat keine Existenz. Sie steht mitten zwischen Sein und Nichtsein, ist eine Einbildung und Täuschung (Maja). Der

Mensch, der in dieser Welt lebt, sieht nur den täuschenden Schleier der Maja. Diesen Schleier gilt es zu zerreißen und in die Wahrheit zu schauen. Die Wahrheit ist die, daß die Seele in ihrem innersten Selbst identisch mit Brahma ist. In dieser Erkenntnis findet der Mensch sich selbst, wendet er sich zurück ins Brahma, wird er erlöst von dem Scheindasein der Welt. Diese Erkenntnis aber wird nicht auf rein theoretischem Wege, sondern mit Hülfe praktischer Askese erreicht. Der Brahmane zieht sich, nachdem er in der Welt gelebt, in die Einsamkeit zurück, erbettelt sich seinen Unterhalt und strebt völlige Apathie an. Gleichgültig soll ihm Nahrung, Kleidung, Obdach werden, im beharrlichen Schweigen soll er in sich hinein sich versenken und die höchste Seele, die alles durchwaltet, in sich finden. So gelangt er ins Brahma zurück. „Wenn er in seinem Gemüt gegen alle Dinge gleichgültig wird, erlangt er ewige Glückseligkeit in dieser Welt und nach dem Tode. Wer so stufenweise alle Zuneigungen aufgegeben hat und von allen Gegensätzen freigeworden ist, ruht im Brahma allein.“ (Ges. d. Manu 6, 80 f.)

Insbesondere hat die Yogalehre ein Meisterschaftssystem der Versenkung hervorgebracht, dessen Technik offenbar auch Buddha sich bei seinen Meistern vor seiner Erleuchtung angeeignet hatte und das beim Buddhismus fernerhin in Übung blieb.

Buddha wendet sich nun mit Bewußtsein und Absicht von aller Spekulation ab, die im Brahmanismus die Hauptrolle spielt und lenkt seine Aufmerksamkeit lediglich auf die praktische Aufgabe der Erlösung vom Leid. „Wie das große Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchtränkt ist, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung.“

Daß er sich aber eines Hintergrundes brahmanischer Weisheit nicht unbewußt war, lehrt folgende charakteristische Erzählung: „Zu einer Zeit weilte der Erhabene zu Kosamba im Sinsapawalde. Und der Erhabene, nahm wenige Blätter des Sinsapa

in seine Hand und sprach zu den Jüngern: Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, diese wenigen Sinsapablätter, die ich in die Hand genommen habe, oder die anderen Blätter droben im Sinsapawalde? Die wenigen Blätter, Herr, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering, und viel mehr sind jene Blätter droben im Sinsapawalde, antworteten die Jünger. So auch, ihr Jünger, sagt der Meister, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch nicht verkündigt habe, als das, was ich euch verkündigt habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch jenes nicht verkündigt? Weil es euch, ihr Jünger, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in der Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirwana führt, deshalb habe ich euch jenes nicht verkündet. Und was, ihr Jünger, habe ich euch verkündet? Was das Leiden ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was die Entstehung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet, was die Aufhebung des Leidens ist, habe ich euch verkündet. Was der Weg zur Aufhebung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet."

Diese letztgenannten Sätze sind die vier heiligen Wahrheiten, die dem Erhabenen während seiner innerlichen Versenkung unter dem Bodhibaum aufleuchteten. Sie bilden die Lehrausführungen Buddhas, und klingen durch den ganzen Buddhismus, sie sind gleichsam sein Glaubensbekenntnis. Die vier Wahrheiten vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und vom Wege zur Aufhebung des Leidens begreifen alle Wahrheit, alles Gute in sich, wie die Fußspur des Elefanten in ihrer Größe die aller anderen Tiere in sich befaßt.

1. Vom Leiden.

Daß alles Leben Leiden ist, das ist der Grundstein der Lehre Buddhas, das Thema, das in unerschöpflichen Variationen

wiederkehrt. „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden, kurz das fünffache Haften am Irdischen ist Leiden." Wo überhaupt Werden und Vergehen ist, da ist Leiden, das ist die tiefste pessimistische Grundüberzeugung des Buddhisten. Und nicht etwa das Verlieren eines Gutes bloß ist Leiden, auch das Glück ist Quell des Leidens, unter Anstrengungen und Sorgen wird es erstrebt, und sein Besitz ist mit steter Last, Sorge und Furcht verknüpft. Das Leiden haftet an allem Veränderlichen. „Wenn es drei Dinge in der Welt nicht gäbe, ihr Jünger, würde der Vollendete in der Welt nicht erscheinen, der heilige, höchste Buddha, würde die Lehre und Ordnung, die der Vollendete verkündigt, nicht in der Welt leuchten. Welche drei Dinge sind das? Geburt und Alter und Tod." Auch mit dem Tod hat das Leiden kein Ende, und vor der Geburt des Menschen war nicht etwa für ihn kein Leiden. Hinter der leiderfüllten Gegenwart liegt eine ungemessene, leidvolle Vergangenheit, und vor ihr eine endlose Zukunft des Leidens. Denn Buddha hält die brahmanische Anschauung von der Seelenwanderung fest. „Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, das Wasser, das in den vier großen Meeren ist, oder die Tränen, die geflossen und von euch vergossen sind, wie ihr auf diesem weiten Wege herumirrtet und wandertet und weintet und jammertet, weil euch zuteil wurde, was ihr haßtet, und nicht zuteil wurde, was ihr liebtet." In dieser endlosen Wanderung sinken unzählige Seelen immer tiefer in das Leiden hinein. Sie werden Tiere, werden Gespenster, in der Hölle werden sie an glühende Eisen geschmiedet, in heiße Seen von Blut gestürzt, auf Bergen brennender Kohle gequält, um die Schuld früherer Daseinsformen zu büßen. Aber auch die Seelen, die auf ihrer Wanderung in der Richtung nach oben begriffen sind, werden vom Leiden nicht

frei. Auch in den Himmeln herrscht noch Veränderung und somit Leiden. Haben die Götter auch ein vergleichsweise freudenreiches Dasein, so sind sie noch von Begierden gefesselt und sind der Vergänglichkeit unterworfen. „Wie möget ihr scherzen, wie mögt ihr der Lust pflegen? Immerdar brennen die Flammen, Finsternis umgibt euch. Die ganze Welt wird von Flammen verzehrt, die ganze Welt ist vom Rauch umwölkt, die ganze Welt steht in Brand, die ganze Welt erbebt."

Fürwahr ein furchtbar erschütterndes Bild der Welt, wie sie dem Gemüt des Buddhisten erscheint, wenn auf das ungezählte Leid der Erde auch aus der Hölle und sogar aus dem Himmel ein millionenfaches Echo der Qual schallt!

Um diesem Leiden ein Ende zu machen, es mit der Wurzel auszureißen, muß man diese Wurzel erst kennen. Diese Wurzel sah Buddhas Auge in der zweiten Wahrheit

2. von der Entstehung des Leidens.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens. Es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt: der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht. Die Begierde, die sich an die Welt festheftet, ist die Ursache des Leidens, nach Schopenhauerscher Terminologie der Wille zum Leben."

An dieser Stelle des Systems tritt die Lehre vom Karma ein, eine der heiligst gehaltenen, aber auch zugleich dunkelsten Partien der buddhistischen Glaubenslehre, dunkel nicht etwa bloß wegen der Tiefe, sondern noch vielmehr wegen der Unklarheit dieses träumenden Halbdenkens, das in dem Dämmerschein buddhistischer Weisheit sein Spiel treibt. Das Karma ist das Gesetz des Kausalnexus, wonach jeder Zustand die notwendige Folge eines vorausgehenden und die Ursache eines künftigen Zustandes ist. In der Anwendung auf das Lebensschicksal des Menschen heißt dies: der gegenwärtige Zustand ist die Folge eines früheren Lebens, und nachdem der Tod eingetreten ist, wird

das Schicksal eines zukünftigen Lebens sich danach bestimmen, wie das gegenwärtige Leben geführt wurde. Das Karma ist gleichsam eine Kette, in der Glied an Glied ununterbrochen einander folgt, und der Durst, die Lebensbegier fesselt das Dasein an diese Kette, von der es nun in unbarmherziger Notwendigkeit fortgerissen wird von Existenz zu Existenz in unendlicher qualvoller Folge.

Die Karmalehre hat einige Ähnlichkeit mit der griechischen Anschauung vom Schicksal, doch mit dem einen großen Unterschied, daß hier das Schicksal verhängt ist ohne Rücksicht auf die sittliche Qualität des Menschen, während im Buddhismus das Schicksal eines Menschen die Folge seines eigenen moralischen Verhaltens in einer vorausgehenden Existenz ist, eine Wendung des Gedankens, die auf indischem Boden bei der Allgemeinheit der Annahme einer Seelenwanderung sich leicht ergab. So ist das Karma der Anschauung nicht fremd, nach der es heißt: was der Mensch säet, das wird er ernten.

Nun aber zeigt der Buddhismus, und hierin geht er sicher in den Spuren Buddhas selbst, die Seltsamkeit, daß er, trotz Seelenwanderung, keine Seele als eine bleibende Substanz im Wechsel, kein einheitliches Ich, anerkennen will. Die Anschauung von einer Seele als existentem Wesen hat Buddha selbst als eine der Hauptketzereien, als eine der verhängnisvollsten Selbsttäuschungen der unwissenden Leute, als ein Hindernis auf dem Wege zur Erlösung gebrandmarkt. Alle Dinge sind nur Bündel, Komplexe von Eigenschaften oder Tätigkeiten. Auch die Seele ist solch ein in sich verschlungener Knäuel von Geschehnissen und Eigenschaften, aber es ist ein Ausfluß der Unwissenheit, wenn ein Mensch sagt: ich bin; dieses Ich besteht; ich werde sein oder nicht sein; ich habe körperliche Eigenschaften, ich habe Ideen. Diese „Ketzerei der Individualität" muß schwinden.

Eine plastische Klarlegung dieses in seiner Abstraktheit schwer zu fassenden Gedankens gibt die Erzählung von den „Fragen

des Milinda". Milinda ist ein Yavana-König, d. h. ein griechischer Fürst Menander (etwa 100 v. Chr.). Er fragt einen großen Heiligen nach seinem Namen. Dieser nennt sich Nagasena, fügt aber sofort hinzu, das sei bloß eine Benennung, lediglich ein Wort, ein Subjekt sei dabei nicht zu erfahren. Milinda begreift den Sinn und die Konsequenzen dieser Aussage sofort: wenn denn mit dem Namen kein Subjekt bezeichnet wird, dann schwebt alles in der Luft. „Wer ist es dann, der in Tugenden wandelt, der an sich selbst arbeitet, der den Pfad und die Frucht der Heiligkeit erreicht, der ins Nirwana eingeht, der mordet, der stiehlt, der in Lüsten wandelt, der lügt, der trinkt, der die fünf Todsünden begeht. So gibt es denn kein Gutes und kein Böses; es gibt keinen Täter und keinen Urheber guter und böser Taten; edle Tat und arge Tat bringt keinen Lohn und keine Frucht. Selbst wenn jemand dich tötete, ehrwürdiger Nagasena, beginge er keinen Mord." Er hält dem Weisen vor, daß, da weder seine Haare, Haut, Nägel oder Zähne Nagasena seien, auch Empfindungen und Vorstellungen nicht, auch der Komplex der körperlichen Erscheinungen oder geistigen Tätigkeiten, auch die Zusammenfassung von Körperlichkeit und Geistigkeit nicht, es wirklich nach den Voraussetzungen Nagasenas keinen Nagasena gebe, was doch ein Widersinn sei. Da braucht Nagasena das berühmte Gleichnis vom Wagen. Der König behaupte doch, er sei in einem Wagen hierhergekommen. Was ist nun ein Wagen? Ist die Deichsel der Wagen, oder sind die Räder, oder ist das Joch der Wagen? Auch das Verbundensein der Teile ist an sich nicht der Wagen, auch kann der Wagen nichts außerhalb dieses Verbundenseins sein. Da der König dies alles zugestehen muß, so schließt der Weise in derselben Art, wie der König vorher geschlossen hat: also gibt es keinen Wagen, er ist nur ein Name, ein Klang. „Falsch, o König, redest du und lügst." „Du bist König und Oberherr über Indien, vor wem fürchtest du dich denn, daß du die Unwahrheit sagst?" „Dieser König Milinda

hat gesagt: Zu Wagen bin ich hergekommen, und nun kann er den Wagen nicht aufzeigen!“ Milinda aber gibt sich noch nicht gefangen: „Ehrwürdiger Mönch, ich habe keine Unwahrheit gesagt. Decke, Räder, Sitz und die übrigen Teile alle zusammengesetzt bilden den Wagen.“ Ebenso, schließt nun Nagasena, verhält es sich mit dem Menschen. Wie die Teile des Wagens zusammengesetzt den Wagen bilden, so bilden die fünf Eigenschaftskomplexe, wenn sie in einem Körper verbunden sind, ein Wesen, eine lebende Existenz.

Freilich würden wir hier dem Nagasena antworten: die menschliche Person ist eben kein Wagen. Bei ihr bezieht das Selbstbewußtsein alle Eigenschaften, alle Tätigkeiten auf einen Punkt, das Ich. Wie ist es möglich, daß alle die verschiedenen Tätigkeiten und Eigenschaften in den einen Ort gesammelt, auf ein Ich bezogen werden, wenn diese Einheit nicht schon vorliegt? Die Eigenschaft a, die Tätigkeit b sind da, was bindet sie zum „Bündel“, daß ein Bewußtsein um sie weiß und sie auf sich bezieht, als eben dieses Selbstbewußtsein, das vorausgesetzt wird und in das sie fallen. Hier steht dem Buddhismus eine neue Richtung der Psychologie sehr nahe, die auch Seelenkunde ohne Voraussetzung einer Seele treiben will. Solange sie nur die Frage nach der Seelensubstanz zurückschiebt, um sich lediglich mit den seelischen Phänomenen zu beschäftigen, kann man nichts gegen sie einwenden, denn diese Selbstbeschränkung ist bloß eine methodische Frage. Sowie sie aber sich herausnimmt, die Substanz der Seele zu leugnen, ist ihr der Vorwurf eines mangelhaften metaphysischen Durchdenkens des Problems nicht zu ersparen. Es sollte uns nicht wundern, wenn moderner Buddhismus sich mit dieser Art moderner Psychologie verschwistern, ihr scheinbar wissenschaftliches Resultat der Leugnung einer Seelensubstanz zur willkommenen Basis eines Aufbaus seiner Religion benutzen würde.

Abenteuerlich und grotesk werden diese Gedanken der Leugnung des einheitlichen Ichs, oder der damit gegebenen Substanz der Seele, wenn sie mit der Anschauung von der Seelenwanderung verbunden werden. Im Tode löst sich das Band, von dem die verschiedenen Eigenschaften und Tätigkeiten, die fälschlich auf ein Ich bezogen wurden, aber im Grunde nichts miteinander zu tun hatten, nun vollständig auf. Sie zerflattern, und was bleibt? Eigentlich sollte man meinen, es bleibt nichts an dem Ort, wo die Täuschung des Ich ein Scheinzentrum bildete. Nein, sagt der Buddhismus, es bleibt doch etwas — es bleibt „der Durst", das Verlangen nach Existenz. Dieser Durst wird zum „Greifen". Er hascht nach neuen Eigenschaften und Tätigkeiten, und so entsteht eine neue Existenz. In unendlicher Reihenfolge geht es so weiter von Existenzform zu Existenzform. Das Karma, das Resultat der vorherigen Existenz, bestimmt die Art und Beschaffenheit des Durstes, und danach resultiert Art und Beschaffenheit des neu entstehenden Wesens. „Es ereignet sich," so lehrt der Buddha die Seinen, „es ereignet sich, daß ein Mönch also bei sich denkt: wohlan, ich möchte, wenn mein Leib zerbricht im Tode, der Wiedergeburt teilhaftig werden in einem mächtigen Fürstengeschlecht." Diesen Gedanken nährt er in sich und hegt und pflegt ihn bei sich. Dieser Gedanke bleibt dann bei seinem Tode als das Dürsten und bestimmt seine Wiedergeburt in einer solchen Existenz. Beliebt ist das Bild der Flamme auf dem Docht der Lampe, die scheinbar dieselbe bleibt, und sich doch an dem immer neu zufließenden Öl nährt, also doch nicht dieselbe bleibt. So heißt es in den „Fragen des Milinda": „Wenn ein Mann, o großer König, eine Leuchte anzündete, würde sie nicht die Nacht hindurch brennen? Wie nun, ist die Flamme in der ersten Nachtwache identisch mit der Flamme in der mittleren Nachtwache?" „Nein Herr." „Und die Flamme in der mittleren Nachtwache, ist sie identisch mit der Flamme in der letzten Nachtwache?" „Nein Herr." „Wie denn

aber, o großer König, war die Leuchte in der ersten Nachtwache eine andere, in der Mitte eine andere, in der letzten Nachtwache eine andere?" „Nein, Herr, an demselben Stoffe haftend hat sie die ganze Nacht gebrannt." „So auch, o großer König, schließt sich die Kette von Wesenselementen zusammen: das eine entsteht, das andere vergeht. Ohne Anfang, ohne Ende schließt sich der Kreis; darum ist es weder dasselbe Wesen noch ein anderes Wesen, welches zuletzt von dem Erkennen erfaßt wird."

Dies Gleichnis von der Dochtflamme ist ein schönes Bild, aber leider nur ein Bild, keine Erklärung. In dem Hauptpunkte, der einer Erklärung bedürftig wäre, versagt es. Die Eigenschaften und Tätigkeiten, die als Bündel den täuschenden Schein einer Individualität erzeugten, gehen im Tode auseinander und verschwinden. Nur der Durst bleibt. Wir können nicht umhin, zu fragen: wer dürstet denn? Die Zustände, die den Wesenskomplex bildeten, nicht, sie sind dahin. Kann der Durst, ohne ein Etwas, das dürstet, wie ein gespenstisches Wesen frei schweben und nach neuer Existenzform greifen? Dann existierte er ja doch, dann wäre er selbst eine Substanz, ein Seiendes, im Wechsel Bleibendes. Es ist die Individualität, als Schatten vorgestellt, aber immerhin eine recht bestimmt gedachte Individualität. Denn der von dem einen Individuum bleibende Durst ist anders geartet als der von einem anderen Individuum. Nicht nach Existenz überhaupt, sondern nach einer ganz bestimmten Existenz hascht der Durst, je nach seiner im Vorleben gewonnenen Bestimmung. Den Schein des Tiefsinns kann diese Karmalehre nur wahren, solange sie nicht aus dem Dämmerlichte des Träumens heraustritt, im Lichte des Denkens wird sie zum Selbstwiderspruch.

Der Durst aber, das war die zweite Hauptwahrheit, die Buddha offenbar wurde und auf die sich der Buddhismus aller Zeiten stützt, ist die Ursache der Entstehung des Leidens. In der gegenwärtigen Existenz ist die Begierde die Ursache aller Leiden,

sowohl wenn sie nicht befriedigt wird, als wenn sie Befriedigung findet. Der Durst ist es, der uns an die eiserne Kausalkette des Karma schmiedet und uns von einer Form qualvollen Daseins zur anderen zieht.

Damit ergibt sich als selbstverständliche Folge die dritte erlösende Hauptwahrheit

3. von der Aufhebung des Leidens.

Das Leiden hatte seinen Grund darin, daß die Zustände und Tätigkeiten, die einen Komplex bilden, auf ein Ich bezogen wurden und der Durst, das Begehren sich wegen dieser täuschenden Beziehung auf ein Ich in Lust und Leid erregen ließ. Wird die Täuschung durchschaut, wird es klar, daß es ein Ich in alledem nicht gibt, daß also alle Zustände und Tätigkeiten gar keine Beziehung auf ein Ich haben können, so muß alle Regung der Lust und Unlust schweigen; woher käme Lust und Unlust, wenn kein Ich da ist, das dies alles etwas anginge. Alles ist nur ein gleichgültiges Schattenspiel. Vom Weisen, der die Täuschung durchschaut hat, heißt es: „Das ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst. Als die Stadt brannte, brannte nichts, das sein war. Als das Land geplündert wurde, ward nichts geraubt, das sein war."

Das ist der Zustand des Nirwana, ein Zustand, der von dem vollendeten Weisen schon innerhalb dieser Welt und dieses Erdenlebens erreicht wird, nicht etwa erst mit seinem Tode eintritt. Nirwana ist nicht geradezu mit unserem Nichtsein oder Nichts identisch. In einer Reihe von aufgeführten Gegensätzen, wo Hitze der Kälte z. B. einander gegenüber gestellt wird, tritt nicht etwa das Sein dem Nirwana gegenüber, sondern dem Nichtsein, während das Nirwana als Gegensatz die drei Feuer (der Begierde, des Hasses, der Täuschung) hat. Das Nirwana also an sich ist nicht identisch mit dem Nichts oder der Vernichtung. Aber nach der Konsequenz der Lehre geht der Weise, nachdem der Komplex

seiner körperlichen und geistigen Zustände sich im Tode aufgelöst hat, in keine neue Existenzform mehr ein. Der Durst, der nach neuer Existenz haschte, ist ja erloschen. Wie die Flamme erlischt, nachdem das Öl der Lampe erschöpft ist, so vergeht des Weisen Karma. Nach folgerichtigem Denken würde also die Vernichtung die Konsequenz des Nirwana sein, wenn auch das Nirwana selbst an sich noch nicht Vernichtung ist.

Und doch hat der Buddhismus diese scheinbar unausweichliche Konsequenz nicht gezogen. Buddha selbst wollte bloß praktisch den Weg der Erlösung zeigen, auf Denkkonsequenzen läßt er sich nicht ein, sie sind ihm nur ein Dickicht, in dem der den Frieden Suchende sich nur wieder zu seinem Unheil verirren kann. Einen Jünger, der sich beklagt, daß er auf die wichtigsten und tiefsten Fragen des Denkens so ganz und gar nicht eingehe, antwortet er: habe ich dir, als ich dich zu mir einlud, versprochen, dich darüber zu belehren, ob die Welt ewig oder nicht ewig, begrenzt oder unendlich ist, ob der Vollendete nach dem Tode fortlebt oder nicht fortlebt u. s. w.? Er vergleicht den, der erst solche Fragen beantwortet wissen will, ehe er die Erlösung praktisch sucht, dem Kranken, der vom Pfeil getroffen, seine Wunde nicht behandeln lassen will, bis er weiß, wer, wes Standes und Namens der ist, der ihn getroffen hat und wie die Waffe aussieht, die ihn verwundet hat. Auf dieselbe Ablehnung, Gedankenkonsequenzen aus seiner Praxis zu ziehen, kommt die Erzählung von dem fremden Wandermönch hinaus, der den Buddha nach der Existenz des Ich fragt: „Wie verhält es sich, geehrter Gautama: ist das Ich?“ Da er also redete, schwieg der Erhabene. „Wie denn nun, geehrter Gautama, ist das Ich nicht?“ Und abermal schwieg der Erhabene. Da erhob sich der Wandermönch von seinem Sitz und ging davon. Seinem verwunderten Jünger Ananda aber erklärt er sein Verfahren: jede Antwort, sei sie bejahend oder verneinend, hätte den Fremden in einem Vorurteil und Irrtum bestärkt.

Buddha ist sich des großen Selbstwiderspruchs nicht bewußt geworden, wenn er dann der Wiedererinnerung an vergangene Daseinsweisen so großen Raum gibt. Im Zustand der Erleuchtung hat er nach eigenen Angaben 100000 Leben überblickt, die er vor seiner letzten Verkörperung schon durchlaufen hat. Wo ist der bleibende Träger dieser Erinnerungen, da es kein Ich gibt, das ein Recht hätte, diese vergangenen Daseinsweisen als seine eigenen zu bezeichnen? Andere Wesen haben dann vor uns existiert, aber nach Buddhas Voraussetzungen sind sie so wenig „ich" gewesen, als die unzähligen anderen Wesen, die um mich herum gleichzeitig existieren, oder auch vor mir existiert haben.

Wir brauchen in unserer Zeit nicht weit zu suchen nach Vertretern eines ähnlichen Verfahrens, die jedes über die bloße Praxis hinausgehende spekulative Fragen verabscheuen und zurückweisen, im Denken immer nur so weit gehen, als es ihnen gerade beliebt und die Widersprüche, die sich dicht dahinter auftun wollen, in den Nebel eines bequemen Agnostizismus hüllen.

Der Menschengeist läßt aber nicht ab, zu fragen und zu forschen. Er überspringt die ihm willkürlich gezogenen Schranken jederzeit. Er tat es auch im Buddhismus, aber nach einer entgegengesetzten Richtung, als in der Linie, die ihm der Meister gegeben hatte. Auch aus der Hülle des Schweigens kann man es doch herauslesen, daß die eigentliche Konsequenz und Meinung des Gründers der buddhistischen Gemeinde auf die vollständige Auflösung und Vernichtung des Menschenwesens hinführt. Die Beziehung zum Nichts als Grundlage einer Religion ist aber eine Abstraktion, bei der es eine Gemeinde nicht aushält. Das Nirwana wird in der Weiterentwicklung des Buddhismus zu einer allem Irdischen entrückten, mit den aus diesem Erdendasein gezogenen Begriffen unbestimmbaren jenseitigen Welt der Seligkeit, kein reines Nichts, vielmehr ein geheimnisvolles Etwas, das vom frommen Träumen als die Herrlichkeit ersehnt und erstrebt wird. Die Gelehrten des Buddhismus werden freilich durch das un-

vergessene Schweigen Buddhas zur Vorsicht gemahnt und hüten sich, die auch ihr Gemüt füllenden Ahnungen in positive Begriffe zu fassen. Dem populären Vorstellen der Gemeinde aber wird das Nirwana schließlich zu einem mit brennender Farbensinnlichkeit ausgemalten Himmel.

Die Aufhebung des Leidens bestand in der Gewinnung des Nirwana. Die vierte heilige Wahrheit nun lehrt

4. den Weg zur Aufhebung des Leidens.

Theoretisch ist ja dieser Weg schon in dem mitgegeben, was über die Aufhebung des Leidens gesagt wurde. Die spezielle Lehre vom Weg, vom „edlen Pfad" gibt nun die praktischen Methoden an, zum angegebenen Ziel zu gelangen. Achtteilig ist dieser Pfad. Er besteht: im rechten Glauben, rechten Entschließen, rechtem Wort, rechter Tat, rechtem Leben, rechtem Streben, rechten Gedanken, rechtem Sichversenken. Von einem Eingehen in die Künstlichkeit dieser Teilung oder einer Darstellung an der Hand dieser achtteiligen Rubrik sehen wir ab und geben nur eine allgemeine Übersicht über die buddhistische Ethik. Denn um eine Ethik handelt es sich offensichtlich bei dem von Buddha gewiesenen Weg aus dem Leiden.

Für alle, auch die im Laienstande verbleibenden Anhänger der Lehre gelten fünf Gebote: nicht töten, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht lügen, nichts Berauschendes trinken. Den Zustand des Nirwana auf möglichst gesichertem Wege zu erreichen, dazu ist nötig, daß sich der Mensch aus dem Leben zurückzieht und Mönch wird. Den Laien wird das Nirwana nicht geradezu als unerreichbar hingestellt, aber nur von einem einzigen wird angenommen, daß er es wirklich erreicht habe. Doch ist des Laien Frömmigkeit nicht verloren, sie lohnt sich ihm mit einer höheren Wiederverkörperung, dem Ziele näher, bis er endlich in einer letzten Existenz Mönch wird und danach ins Nirwana eingeht. Die Mönche und Nonnen sind erst die rechten Jünger

Buddhas. Für sie kommen zu jenen fünf Geboten noch fünf hinzu: nach Mittag nicht mehr essen, nicht tanzen und singen, nicht mit Blumen und Bändern sich schmücken, nicht bequeme Ruhebetten benutzen, kein Gold und Silber annehmen. Als positive Gebote gelten: allgemeines Wohlwollen, Barmherzigkeit, Freundlichkeit, unbeschränkte Wohltätigkeit, Versöhnlichkeit, ja Feindesliebe.

Wie hochgespannt diese Forderungen sind, leuchtet aus der Legendenbildung, mit welcher Buddhas Gestalt umgeben wird. In einer seiner früheren Existenzformen war er ein weißer Hase, und als der Götterkönig in Gestalt eines Brahmanen zu ihm kam, um ihn zu prüfen, und ihn um eine Gabe ansprach, da gab er, weil er sonst nichts hatte, sich selbst dem Brahmanen zur Speise und sprang aus eigenem Antrieb in das Feuer, das angezündet war, um ihn zu braten. In seiner letzten Existenzform, bevor er als Sakya Gautama geboren wurde, war er der Prinz Vessantara. Vom Volk vertrieben, zog er in die Verbannung mit Weib und Kindern. Jedem Bittenden gab er, erst seine geretteten Schätze, dann Wagen und Pferd und lebte zuletzt mit den Seinen als Einsiedler im Walde. Da kommt ein Bettler und verlangt seine beiden Kinder. „Da lächelte ich, nahm meine beiden Kinder und gab sie dem Brahmanen.“ Wiederum kommt ein Gott in Brahmanengestalt und verlangt von ihm sein treues Weib, die ihm in die Verbannung gefolgt ist. „Ich gab sie hin, die gattentreue, und achtete es nicht — auf daß ich die Buddhaschaft erlangte.“ Dieser Zusatz ist äußerst charakteristisch für die buddhistische Ethik, bei aller schrankenlosen Hingabe und Selbstverleugnung ist die letzte Triebfeder doch wieder eudämonistisch, ja egoistisch.

Die buddhistische Forderung der Feindesliebe malen uns außerordentlich plastisch und farbenreich zwei Legenden, die eine vom König Lebelang, die andere vom Königssohn Kunala.

König Leidelang, dies soll Buddha selbst erzählt haben, war der Vater Lebelangs. Er wurde vom Nachbarkönig Brahmadatta des Thrones beraubt und vertrieben. Später fiel er seinem Feinde doch noch in die Hände und wurde mitsamt seiner Gattin in vier Stücke zerrissen. Zuvor aber sagte er noch zu seinem Sohne: „Mein Sohn Lebelang, sieh nicht zu weit und nicht zu nah, denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe; durch Nichtfeindschaft, mein Sohn Lebelang, kommt Feindschaft zur Ruhe.“ Nach heimlicher Bestattung seiner Eltern geht er in die Stadt und nimmt einen Dienst an in den königlichen Elefantenställen. Durch seinen Gesang fällt er auf, er kommt in den persönlichen Dienst des Königs und wird Leibpage, ja der vertraute Freund des Herrschers. Einst auf der Jagd im Walde sind sie beide allein, fern vom Gefolge. Der König ermüdet, schläft im Schoße Lebelangs. Jetzt steigt der Rachedurst in der Brust des Jünglings auf, er zieht sein Schwert, da fallen ihm des Vaters letzte Worte ein von der Feindschaft, die nie durch Feindschaft zur Ruhe kommt. Dreimal zieht er das Schwert und dreimal steckt er es wieder in die Scheide. Der König erwacht, Lebelang faßt ihn mit der Linken im Haar, mit der Rechten hält er das Schwert. Der König bittet um Schonung, sie wird ihm gewährt gegen den Schwur, daß er auch Lebelang nichts Übles tun will. Da erzählt er dem König die Worte seines Vaters: Sieh nicht zu weit, d. h. lasse Feindschaft nicht zu lange währen; sieh nicht zu nah, d. h. entzweie dich nicht zu leicht mit deinen Freunden. Feindschaft gegen Feindschaft gesetzt, wächst die Blutrache ins Endlose. Jetzt hat Lebelang Nichtfeindschaft bewiesen, und die Feindschaft ist zur Ruhe gekommen. Brahmadatta, verwundert über soviel Weisheit und Tugend gibt ihm alles Geraubte wieder, Land und Schätze, ja seine Tochter gibt er ihm zum Weibe.

Wenn hier die Feindesliebe und Versöhnlichkeit mehr um der äußeren, daraus entspringenden Vorteile willen gepriesen

wird, so treten diese Tugenden in ihrer vollen, um ihrer selbst willen liebenswürdigen Reinheit heraus in der Erzählung vom Prinzen Kunala. Kunala trägt seinen Namen um seiner Augen willen, die so wunderschön sind, wie die des Vogels Kunala. Eine der Gattinnen seines Vaters bewirbt sich um seine Liebe, aber vergeblich. Sie sinnt auf Rache, und als Kunala in einem Auftrage in die Provinz gesandt ist, entwendet sie das elfenbeinerne Reichssiegel, mit dem sie einen gefälschten königlichen Befehl unterstempelt, dem Prinzen die Augen auszureißen. Niemand will sich an den schönen Augen Kunalas vergreifen, erst auf seine eigene Aufforderung, des Königs Befehl zu vollziehen, findet sich ein schlechter Mensch dazu bereit. In philosophischer Ruhe läßt er die grausame Prozedur an sich vollziehen und preist sich glücklich: habe er das Reich verloren, an dem Schmerzen und Leiden haften, so habe er dafür das Reich gewonnen, das Schmerz und Leiden vernichtet. Als blinder Sänger kommt er an des Vaters Königshof zurück. Als dieser ihn erkennt und das Schreckliche erfährt, will er die Schuldige martern und töten lassen. Aber Kunala bittet für sie: „O König, ich fühle keinen Schmerz, und trotz der Grausamkeit, die ich erfuhr, fühle ich nicht das Feuer des Zorns. Mein Herz hat nur Wohlwollen für meine Mutter, die befohlen hat, mir die Augen auszureißen. So gewiß diese Worte Wahrheit sind, mögen meine Augen wieder werden, wie sie waren.“ Und seine Augen waren wieder da, schön wie zuvor.

Die Liebe und das Wohlwollen soll sich auf alle Geschöpfe erstrecken, auch die Tierwelt nicht ausgeschlossen. Ängstlich soll sich der Mönch hüten, ein Tierchen mit dem Fuß zu zertreten. Damit er nicht unversehens ein lebendes Wesen mit seinem Getränk verschlucke, muß er alle Flüssigkeit vorher durchseihen, und der Wasserseiher gehört, wie die Almosenschale zur unumgänglichen Ausrüstung des Mönches.

Auf das Innere des Menschen selbst gerichtet, gebietet die buddhistische Ethik dem Mönche, sich in steter Selbstzucht zu üben. Augen und Sinne sollen im Zaume gehalten werden, damit sie nicht Gefallen an den Außendingen finden und dem Geiste Wahrnehmungen zuführen, die den Frieden und die Reinheit gefährden. Jede Bewegung soll mit wachsamem Bewußtsein begleitet sein, man gehe oder stehe, sitze oder liege, daß es geziemend geschehe. Gelassen soll der Mönch einhergehen, still vor dem Hause warten, bis er die Gabe empfängt, nicht zu lange stehen, nicht ungeduldig zu frühe gehen, sich nicht freuen über die Reichlichkeit der Gabe, nicht zornig werden über Abweisung. Doch nie soll er nach eitlem Schein trachten und nicht am Äußern haften. Wohl ist es gut, Auge und Ohr vor Bösem zu verschließen, aber das bloße Nichtsehen und Nichthören tut es nicht, sonst wäre der Blinde und der Taube der Vollkommenste. Eine der schlimmsten Sünden ist es, wenn einer sich der erlangten Stufe der Frömmigkeit rühmt. „Wer euch viele weise Worte redet, aber nicht danach tut, der Tor ist einem Hirten gleich, der die Kühe anderer zählt. Er hat nicht teil an der Herrlichkeit der Mönche. Wer euch nur wenige weise Worte redet, aber in dem Gesetz der Wahrheit wandelt, wer von Liebe und Haß läßt und von Betörung, wer Erkenntnis hat und wessen Sinn die Erlösung gefunden, wer an nichts haftet, im Himmel und auf Erden, der hat teil an der Herrlichkeit der Mönche.“ Mara, der Böse, hat keinen Zugang mehr zu ihm. Er gleicht der Schildkröte, die alle ihre Glieder eingezogen und unter dem schützenden Panzer versteckt hat. Der Schakal läuft hin und her und wartet, bis sie ein Glied hervorstrecke. Aber zuletzt muß er ohne Erfolg davongehen.

Als letzte Stufe des achtteiligen edlen Pfades war das rechte Sichversenken genannt worden. Zur Erzielung dieser Versenkung wurden die in Indien auch schon vor dem Auftreten Buddhas üblichen Methoden angewandt, die wir nach dem heutigen Stande

der psychologischen Wissenschaft als Selbsthypnose bezeichnen müssen. Man starrte auf einen Gegenstand so lange, bis man ihn mit offenen und geschlossenen Augen gleich deutlich sah, dann fühlte man sich in sich versinken, den Geist befreit von allen Hemmungen. Oder man zwang sich zu immer leereren Abstraktionen, statt der sinnlichen eine logische Methode der Verengerung des Gesichtskreises mit dem gleichen Erfolg. In den tiefsten Versenkungszuständen wurde der Körper leblos, die Atmung hörte auf. Bekanntlich üben heute noch indische Fakirs diese Kunst und lassen sich in dem Zustande der Erstarrung lebendig begraben. Während äußerlich eine vollständige Abgestorbenheit eingetreten erscheint, entwickelt sich ein innerer hellseherischer Seelenzustand, in dem der Asket alle Geheimnisse Himmels und der Erde zu durchschauen glaubt. Bei den Mystikern des Abendlandes sind solche Erscheinungen gleichfalls nichts Seltenes. Bei äußerer Lethargie schaut und genießt hier der Mystiker unmittelbar die Gottheit. Bekannt ist, daß Swedenborg in einem solchen Zustande, während er sich in Gotenburg befand, den großen Brand von Kopenhagen geschaut haben soll.

Die höchste Stufe, die Erlangung des Nirwana, macht den Mönch zum Buddha. Die Buddhaschaft ist nicht ein Vorzug des Meisters Gautama allein, sondern jeder soll sie zuletzt erlangen.

Die Weiterentwicklung des Buddhismus in Lehre und Leben.

Das buddhistische Lehrsystem hat sich in einer umfangreichen Literatur entwickelt, die unter dem Namen des Tripitaka (drei Körbe) zusammengefaßt wird. Nach der Überlieferung wurde dies Tripitaka schon von persönlichen Jüngern Buddhas gleich nach des Meisters Tode auf dem ersten Konzil zu Radschagaha aufgestellt, in Wirklichkeit aber ist dieser Kanon in langer Entwicklung entstanden und niemals übereinstimmend abgegrenzt worden. Die drei Körbe, in die die Lehre verteilt wird, sind 1. der Dharma, im engeren Sinn die Lehre, etwa Dogmatik und Ethik in sich fassend, 2. der Abidharma, Metaphysik und Logik, 3. der Vinaja, die Gemeindedisziplin enthaltend.

Die Lehre des Buddhismus spinnt vor allem um die historische Gestalt des Buddha ein Legendengewebe, wild übertreibende Phantasien von der Geburt und dem Leben des Erhabenen. Er ist der Buddha der gegenwärtigen Kalpa oder Weltperiode, unzählige Buddhas aber sind schon in früheren Weltaltern vorangegangen, deren eine lange Reihe mit Namen aufgezählt wird. Nach 5000 Jahren wird ein neuer Buddha, der Maitreja erscheinen. Jede Kalpa oder Weltperiode zeigt eine aufwärts und eine abwärts gehende Periode, aber mit welchen Zeiträumen die buddhistische Einbildungskraft hier arbeitet, das lehrt folgende Darstellung: würde ein harter Fels von 16 Meilen Höhe, Länge und Breite alle 100 Jahre einmal mit dem feinsten Battisttuche

flüchtg berührt, so würde von solcher Berührung der Felsen klein wie ein Mangokern geworden sein, bis eine Kalpa abgelaufen wäre. Der Mittelpunkt der Welt ist der Berg Meru. 84000 Jodschanas ragt er über das Meer empor, auf einer Seite ist er von Gold, auf der anderen von Silber, auf der dritten von Kristall, auf der vierten von Saphir. Meer umspült ihn, sieben Felsgürtel umschließen das Meer, um den äußersten Gürtel dehnt sich das Weltmeer, in dem die vier Weltteile liegen. Über dem Berge wölben sich die Himmel in großer Zahl. Unter der Erde sind die Höllen, wo die Bösen für ihre Taten gestraft werden. Mit eisernen Ruten werden sie gepeitscht, glühendes Eisen müssen sie verschlingen, sie werden zerschnitten, zersägt, mit Mühlsteinen zerquetscht, an Spießen gebraten, in Kesseln gekocht. In den Zwischenhöllen werden die Geister der Verächter und Leugner als scheußliche, fledermausartige Gestalten wiedergeboren. An eisernen Wänden suchen sie sich festzukrallen und hinaufzuklettern, aber sie rutschen immer wieder in ein ätzendes Meer hinab, das ihre Leiber zerbeißt und auflöst, bis sie sich unter unsäglicher Mühe wieder herausgearbeitet haben, um wieder hinabzustürzen.

Die Gemeindeordnung des Vinaja weiß eigentlich nur von einer Mönchsgemeinde. Sie enthält die Riten bei der Aufnahme in den Orden. Um als Novize einzutreten, schert der um die Aufnahme Nachsuchende sich Haar und Bart und zieht das gelbe Gewand an. Irgend einem Mönche sagt er die heilige dreifache Formel: „Ich nehme meine Zuflucht beim Buddha. Ich nehme meine Zuflucht bei der Lehre. Ich nehme meine Zuflucht bei der Gemeinde.“ Bei der eigentlichen Aufnahme mußte eine Gemeinde versammelt sein. Die in der Gegend lebenden Mönche mußten anwesend sein und ihre Zustimmung geben. Um Lästige und Unberufene fernzuhalten, wurden die Aufzunehmenden gefragt, ob sie nicht Soldaten, Schuldner, Sklaven seien, und ob die Eltern ihre Zustimmung gegeben hätten; denn man

wollte nicht in die Rechte Dritter eingreifen. Auch mußten sie versichern, daß sie nicht von einer obrigkeitlichen Strafe bedroht, etwa Räuber oder Mörder seien, die in dem Orden Sicherheit vor den Folgen ihrer Vergehungen suchten. Wenn dann der Novize noch bestätigen konnte, er sei kein in Menschengestalt verkleideter Schlangendämon und nicht mit den fünf Krankheiten behaftet, dann stand seiner Aufnahme nichts mehr im Wege.

Ursprünglich hat der Buddhismus keinen Kultus. Der erste Ansatz dazu ist die Beichtordnung oder Patimokkha. Die Gesamtheit der in einer Gegend vorhandenen Mönche mußte vollzählig anwesend sein. Selbst Kranke mußten herzugetragen werden, oder die Beichte wurde an ihr Krankenlager verlegt, es sei denn, daß sie einem Bruder den ausdrücklichen Auftrag gaben, in der Versammlung ihre Reinheit von allen Verfehlungen zu versichern. Der hinsichtlich der Ordination Älteste verlas das Sündenverzeichnis und machte nach jedem Abschnitt eine Pause. Schweigen galt als Versicherung der Reinheit. Am Schluß der dreimonatlichen Regenzeit fand eine festgesetzte Feier Pavarana statt, in welcher jeder Mönch die anderen bitten mußte, ihm Sünden und üble Gewohnheiten, deren er sich schuldig gemacht, zu nennen. Die Zeremonie Kathina war die Verteilung von Kleidern an die Mönche. Außerdem hat der Buddhismus drei Hauptfeste im Jahr: das Lampenfest am Schluß der Regenzeit, das Neujahrsfest, das Geburtsfest Buddhas.

Im späteren Buddhismus ist an die Stelle der ursprünglichen Schlichtheit ein ausgedehntes, prunkvolles und minutiöses Kultuswesen getreten. Man verehrte Reliquien, besonders diejenigen des Buddha selbst, die heilig gehalten wurden und Wunder taten. Der linke obere Augenzahn des Erhabenen genoß eine ganz besondere Verehrung. Den entarteten Mönchen diente dies von ihnen gepflegte Reliquienwesen als willkommene

Einnahmequelle. Heilige Stätten, zu denen gewallfahrtet wurde, gab es in großer Zahl. Vier sind besonders berühmt: der Ort der Erleuchtung des Buddha unter dem heiligen Baum, Kapilavastu, wo er geboren wurde, der Tiergarten zu Benares, die Stätte seiner ersten Predigt, und Kuschinagara, wo er starb. Auch Bilder werden verehrt, als Amulette am Leibe getragen und in den Versammlungsräumen aufgestellt, wo Blumenspenden ihnen dargebracht werden. In den Gottesdiensten wird eine ausgedehnte Liturgie in der, dem Volke fremden, heiligen Sprache gehalten. Es wird mit Weihrauch geräuchert, der Höhepunkt des Gottesdienstes ist der Augenblick, wo das Bild des auf dem Altar stehenden Buddha im Spiegel aufgefangen und mit Wasser übergossen wird. Dies hierdurch geweihte Wasser wird dann an die Gläubigen verteilt. Für die Verstorbenen werden besondere zeremonielle Gottesdienste gefeiert, um ihnen ihr Los in der Unterwelt zu erleichtern. Mönche und Laien beten einen Rosenkranz von 108 Kugeln unabläßig ab.

Der ursprüngliche, reine Buddhismus hatte an die Stelle, wo das religiöse Gemüt seinen Gott sucht, eine abstrakte Leerheit, ein Nichts gesetzt. Dem Gesetz des horror vacui entsprechend füllte sich die leere Stelle mit dem nächstbesten Inhalt, der Volksaberglaube in krassester Form setzte sich in die Stelle übertriebener Geistigkeit. Keine andere Religion ist so sehr den Mächten des Aberglaubens erlegen, als der Buddhismus. Überall, wohin er drang, wurde er von seiner geistigen Höhe herabgezogen auf das Niveau der alten von ihm verdrängten Volksreligion. Dem Namen nach vertrieb er sie, in Wirklichkeit nahm er sie in sich auf, oder vielmehr wurde er von ihr aufgezehrt, und nur seine letzten, gröbsten Bestandteile blieben übrig.

Die Ausbreitung des Buddhismus in Asien.

Nach dem sagenhaften ersten Konzil zu Radschagaha, direkt nach dem Tode des Gautama Buddha, fand ein zweites hundert Jahre später, also um 380 v. Chr. in Vesali statt, wo eingerissene Mißbräuche beseitigt und das Satzungswesen erweitert wurden. Zur größten Blüte und Ausbreitung in Indien gelangte der Buddhismus unter der Regierung des Königs Ashoka von Magadha (gekrönt 289 v. Chr.), dem „Konstantin des Buddhismus." Nach der Überlieferung, die durch zahlreiche, von ihm stammende Inschriften vollauf bestätigt wird, ist er eine der edelsten Persönlichkeiten, die je einen Thron geziert haben. Immer schärft er seinen Untertanen im väterlichsten, liebevollen Ton die Befolgung des rechten Gesetzes, Freigebigkeit, Wohlwollen, barmherzige Schonung von Mensch und Tier ein. Seine Unterkönige und Statthalter sind gehalten, von Zeit zu Zeit selbst durch das Land zu ziehen, um das Volk liebevoll zum Guten zu mahnen und die Lehre zu predigen. Er stiftet unzählige Klöster sowie Hospitäler für Menschen und Tiere. Trotz seines hingebenden Eifers für die Religion, die ihm am Herzen liegt, braucht er nie Gewalt, sondern übt die weitgehendste Duldung. Alle Sekten seines Landes empfangen von ihm Gaben und Ehren und er wünscht ihnen allen Wachstum ihres „Kerns", d. h. des guten Prinzips, das er in ihnen allen anerkennt. Aber „das Hochpreisen der eigenen Sekte oder das Schmähen fremder Sekten soll ohne Grund nicht vorkommen, und wenn es gerechtfertigt ist, soll es mäßig sein."

Unter seiner Regierung, im Jahre 246 v. Chr., fand das dritte Konzil statt, das deshalb bemerkenswert ist, weil auf ihm die Missionstätigkeit des Buddhismus zum erstenmal offiziell beschlossen wurde. Das erste außerindische Land, in das nun die Lehre Buddhas hinausgetragen wurde, war die Insel Ceylon. Sie ist die treuste Bewahrerin des Buddhismus und seiner ältesten Urkunden geblieben, während er sonst überall entartet ist. Der nördliche Buddhismus, dessen Träger bald unzivilisierte Völker wurden, schied sich allmählich von dem südlichen. Diese Scheidung wurde kanonisiert, als auf einem vierten, vom Süden nie anerkannten Konzil in die heilige Schriftensammlung neue Schriften aufgenommen wurden, während die südliche Gemeinde bei ihrer alten, engeren Überlieferung blieb. Mit Stolz nannte sich der nördliche Buddhismus mit seinem umfangreicheren Kanon die „große Überfahrt", während die südliche Lehre als die „kleine Überfahrt" gekennzeichnet wurde.

In China veranlaßte die Unbefriedigung in der eigenen alten Religion den Kaiser Mingti, Gesandte nach Indien zu schicken, um von dort das Gesetz des Buddha, chinesisch Fo, in das Land zu holen. Der Buddhismus kam mit seiner Lehre vom Jenseits, von den Himmeln und Höllen mit ihren Seligkeiten und Strafen, also gerade mit seinen apokryphen Elementen, dem Bedürfnis des chinesischen religiösen Gemüts nach einer lebendig sinnlichen Anschauung vom Jenseits entgegen, die ihm seine bisherigen Religionen nicht gegeben hatten. Doch blieb für das Gefühl des Chinesen der Buddhismus eine importierte Religion. Zur rechten Achtung und Anerkennung ist er dauernd nicht gelangt. Man wendet sich an den Buddhapriester behufs abergläubischer Zeremonien bei gewissen Bedarfsfällen, sonst pflegt man die heimische Religion. Besonders war der Zölibat dem ausgeprägten Familiensinn des chinesischen Volkes ein Stein des Anstoßes, und die Weltflucht des buddhistischen Mönchs erscheint ihm bei seiner eigenen Betriebsamkeit

als Faulheit. Man sucht seine Buddhapriester gern von auswärts zu beziehen und Chinesen vom Eintritt in den Bettelorden abzuhalten.

Über Korea fand die Religion Buddhas ihren Weg nach Japan, wo sie sich mit dem heimischen Schintoismus friedlich in die Herrschaft teilte. In neuerer Zeit wurden ihm die bisher genossenen staatlichen Privilegien entzogen und eine große Anzahl von Kirchen und Klöstern mit reichem Besitz säkularisiert. Immerhin aber wird die Zahl der dortigen Kirchen auf rund 72 000 angegeben neben 36 000 Kapellen, und es scheint, als ob das in Japan erwachte Selbstbewußtsein der Asiaten gerade dem Buddhismus als spezifischer und relativ höchster asiatischer Religion zugute kommen solle. Auch hier, wie in China, ist es üblich, mehreren Religionen gleichzeitig, je nach augenblicklichem Bedürfnis, zu dienen, ein Umstand, der dazu benutzt wird, die Gesamtzahl der Völker dem Buddhismus zuzurechnen und dadurch den Buddhismus an Zahl der Anhänger über andere Religionen, besonders das Christentum hinauszuheben.

Eine eigentümliche Gestalt nahm der Buddhismus in Tibet an. Dort fand er eine niedrig stehende, ungebildete Volksrasse vor, daher gewannen die eindringenden indischen Mönche den neuen Anhängern ihrer Religion gegenüber eine priesterlich bevormundende Stellung, und daraus entwickelte sich ein ausgebildetes hierarchisches System. Der oberste Priester, der Dalailama, errang eine Stellung über den Landesfürsten und betrachtete, ganz wie das Papsttum, diese nur als seine Beauftragten, die er ihrer Macht auch entkleiden könne, da sie, wie der Mond sein Licht von der Sonne, ihre Macht allein vom Lama hätten. Eigentlich gibt es zwei Lamas, die theoretisch in ihrer Würde gleichgestellt sind und einander die Weihe geben. In Wirklichkeit aber hat der in der Haupt-

stadt Lhassa residierende Dalai-Lama das höhere Ansehen und die unbestrittene Obergewalt. Aus der buddhistischen Seelenwanderungslehre heraus hat sich die Anschauung gebildet, daß der jeweilige oberste Lama eine Inkarnation des Buddha sei. Stirbt der Lama, so geht die Seele des Buddha in ein Kind über, das zur selben Stunde empfangen wurde. Man geht dann auf die Suche nach diesem Kinde. Wenn es gefunden und fünf Jahre alt geworden ist, wird es zum Lama geweiht und behält diese Würde lebenslänglich. Bei der Suche nach dem neu inkarnierten Buddha entwickelt sich meist ein lebhaftes Intriguenspiel, in das auch die interessierten Regierungen, insbesondere der chinesische Hof, mit eingreifen. Der Lama hat aber nur dem Namen nach die hohe Gewalt. In der Tat führt der priesterliche Hof die Zügel der Regierung. Der Lama hat nichts zu tun, als ein beschauliches Leben zu zu führen und sich anbeten zu lassen. Wenn er sich einfallen läßt, selbst mit kräftiger Hand einmal die Herrschaft zu üben, so soll seine Klerisei sich nicht scheuen, durch Gift die Seelenwanderung etwas zu beschleunigen, in der Hoffnung, mit dem neu inkarnierten jungen Buddhakinde bequemer regieren zu können. Der Dalai-Lama hat ein Kardinalskollegium um sich, die sogenannten Chutuktu, die in Tibet die Landesverwaltung, nicht bloß die kirchliche, sondern auch die bürgerliche vollständig in der Hand haben.

Wie sehr der lamaistische Buddhismus dem römischen Katholizismus auch im äußeren kirchlichen Ritual gleicht, dafür zeugt folgende Schilderung von einem Hochamt in der Kathedrale von Lhassa.[1]) Eine weite Halle, in der Weihwasser und Rosenkränze verkauft werden und in der die Statuen der vier Erzengel stehen, führt in eine Kirche mit langem Mittelschiff und zwei Seitenschiffen. Vom Mittelschiff sind zwei

[1]) Nach Rhys Davids, Der Buddhismus. Reklam 3941/2. S. 255 f.

Altarplätze durch silberne Vorhänge mit offenem Gitterwerk getrennt. Auf jedes Seitenschiff münden von der Seite her vierzehn Kapellen. In einer Apsis befindet sich die prächtige goldene Statue des Gottes Gautama Buddha. Um die Statue herum sind die Sitze der Priester, zuhöchst der des Dalai-Lama. Gegenüber dem Buddhabilde steht der Hochaltar, mehrere Stufen über den sonstigen Fußboden erhöht. Eine Posaune klingt, und die Priester sammeln sich in Talar und Barett in der Eingangshalle. Beim dritten Posaunenschall zieht die Prozession, den inkarnierten Buddha an der Spitze, in die Kirche ein. Der Dalai-Lama setzt sich, alle Priester verbeugen sich vor ihm und nehmen gleichfalls Platz. Eine Glocke wird geläutet, und die Priester murmeln Gebete und andere Formeln. Nach einem Augenblick der Stille läutet wieder die Glocke, und die Priester singen im Chor Abschnitte aus den heiligen Büchern. An Festtagen hebt dann ein Priester einen Spiegel empor, um das Bild des Gottes aufzufangen. Unter dem Schall der Gesänge, der Glocken, der Pauken und Posaunen und dem Schwenken von Weihrauchfässern, die die Kirche mit ihrem Duft erfüllen, gießt ein Priester mehreremal Wasser, das mit Zucker und Safran vermischt ist, über den Spiegel, den ein anderer jedesmal mit einem seidenen Tuche abtrocknet. Das abfließende Wasser wird in einem Kelche aufgefangen. Tropfenweise wird es den Mönchen auf die Hände gegossen, welche sich den geschorenen Scheitel, Stirn und Brust damit bezeichnen und das Übrigbleibende mit Ehrfurcht verschlucken, wodurch sie einen Teil des göttlichen Wesens in sich aufzunehmen glauben. Die Menge aber verharrt bei diesen Zeremonien in ehrfurchtsvollem Schweigen. Welcher Unterschied zwischen dem ursprünglichen Buddhismus mit seiner von allem Sinnlichen abgewandten übertriebenen Geistigkeit, mit seiner stillen Versenkung in der Einsamkeit und der Einfachheit

seiner Zusammenkünfte und diesem Zeremoniell voll Lärm und sinnlicher Pracht!

In Vorder-Indien selbst ist der Buddhismus nach tausendjährigem Kampfe vom Brahmanismus überwunden und verdrängt worden. In seinem Geburtslande existiert er öffentlich nicht mehr.

Der Buddhismus in seinem Einfluß auf unser Geistesleben.

Durch die Völker des Westens aus seinem jahrhundertelangen Schlummer geweckt, schickt sich der asiatische Osten zu einem geistigen Eroberungszug wider unsre europäische Kultur an. Der Buddhismus, aus seinem Stammlande verschwunden, bezwungen durch die uralten, einheimischen religiösen Mächte des Brahmanismus, in den anderen asiatischen Ländern, in denen er Eingang fand, dem Volksaberglauben erlegen und gänzlich entartet, rüstet sich, den Kampf mit den Geistesmächten, an denen unsere vielgerühmte europäische Bildung erwachsen ist, aufzunehmen, und, wir können es nicht leugnen, er ist in siegreichem Vordringen begriffen. Schon treibt der Buddhismus ausgesprochenermaßen „Mission" unter den „Heiden" Europas. Am 15. August 1903 wurde der „Buddhistische Missionsverein für Deutschland" zu Leipzig gegründet. Schon längst sind es nicht mehr bloß europäische Gelehrte, die ihren etwas abgelegenen Sanskritstudien größere Aufmerksamkeit durch die Reklame für ihren Stoff erzwingen wollen. Es ist eine große buddhistische Bewegung im Gange, und unter dem Anstoß derselben ist auch der Buddhismus in Asien selbst aus seinem lethargischen Schlummer erwacht und reckt seine Glieder. Der Präsident der Theosophischen Gesellschaft in Amerika, Oberst Olcott, gab einen Entwurf der dem nördlichen und südlichen asiatischen Buddhismus gemeinsamen Lehre, und auf Grund derselben einigten sich im Jahre 1891 die obersten Häupter der beiden, seit Jahrtausenden getrennte Wege gehenden Abzweigungen.

a. Philosophie und Kunst.

Es ist natürlich, daß unter der Herrschaft des modernen Verkehrs, der die Länder einander so nahe rückt, wie es früher Städte desselben Landes oft nicht waren, nicht bloß die wirtschaftlichen, sondern auch die Geistesmächte der Länder sich berühren, sich befreunden oder im ernsten Ringen ihre Kräfte gegenseitig prüfen. Wie hätten die beiden Schlegel und Fr. Rückert es sich träumen lassen, als sie die indische Literatur durch Übersetzung und Nachdichtung zugänglich zu machen suchten, daß der stille Ozean orientalischer Mystik, aus dem sie friedliche Tropfen schöpften, sich noch eimal zu einer Springflut erheben und die Gefilde unserer Geisteskultur bedrohen würde.

Arthur Schopenhauer hatte in seiner Studierstube ein ihm geschenktes Buddhabild aufgestellt, zum Zeichen, „wer in diesen heiligen Hallen herrsche." Er war es, der bei uns zuerst mit nachhaltiger Wucht für den Buddhismus eintrat und mit Bewußtsein sich auf den Boden der alten indischen Weltanschauung stellte, trotzdem er stets versichert hat, daß er auf eigenem Wege zur Übereinstimmung mit ihr gekommen sei. Jedenfalls hat er die orientalische Gedankenwelt dem europäischen Geiste assimiliert und sein dem Buddhismus im innersten Wesen verwandtes philosophisches System aus den Steinen der zeitgenössischen Geistesbildung neu errichtet. Der Buddhismus in seinem indischen Gewand wäre uns noch lange fremdartig geblieben, wenn Schopenhauer diese pessimistische Welt- und Lebensanschauung nicht hätte unsere philosophische Sprache reden gelehrt. So ist er der wirksamste Bahnbrecher für Buddha unter uns geworden. Vom Leiden gehen beide aus, und beide wollen den Weg der Erlösung weisen. Hier wie dort ist Leben zugleich Leiden und die Wurzel des Lebens wie des Leidens die durstende Begier, der Wille zum Dasein, der Weg aus dem Leiden heraus aber die Aufhebung dieses Daseinswillens, vermittelt durch die Erkenntnis, daß die Welt eine Täuschung, daß wir selbst wie die

Welt nichts sind, woraus dann die Gleichgültigkeit gegen die eigene individuelle Existenz fließt. Diese „Erkenntnis muß den Willen gleichsam verbrennen und verzehren, so daß kein Wille, also keine Sucht nach individuellem Dasein mehr übrig bleibt.“ [1]) Auch die Karmalehre ist bei Schopenhauer wieder auferstanden in dem Gesetz der Kausalität, das das Prinzip der Individuation ist, und in der Lehre von einem vorzeitlichen Dasein des Menschenwesens, das zur notwendigen Folge auch die von einem Fortbestehen nach dem leiblichen Tode hat. Den Selbstmord verwirft Schopenhauer aus dem gleichen Grunde, wie Buddha, weil im Selbstmörder ja doch der Lebenswille nicht ertötet ist, vielmehr funktioniert er noch sehr stark und sieht nur verzweifelt nicht die Möglichkeit der Befriedigung. Darum nutzt seine Tat dem Selbstmörder nichts, sein Lebenstrieb reißt ihn doch wieder hinein in neue Existenzen. In der Todesstunde entscheidet es sich nach Schopenhauer, ob es nun endlich mit ihm aus sein wird oder nicht. „Der Tod des Individuums ist die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: Hast du genug? Willst du aus mir hinaus? Damit sie oft genug geschehe, ist das individuelle Leben so kurz.“ [2]) Der Weg zur Durchschauung der Nichtigkeit ist die Askese, die allmählich zur Ertötung alles Interesses am eigenen Dasein führt. Zu ihr gehören auch bei ihm Einsamkeit, Ehelosigkeit und Armut. Doch ist neben diesem Wege für die Aristokraten der Askese auch ein breiterer vorhanden, gleichsam für eine Laienschaft, die sich an der Übung von Mitleid und Gerechtigkeit genügen lassen kann. [3]) Schopenhauer selbst hat sich von jener Askese im strengeren Sinne dispensiert, mit Energie seinen Besitz behauptet, stets eine gute Tafel geliebt, und wenn auch nicht dem Hymen, so doch der Venus gehuldigt. Überhaupt fällt der Vergleich zwischen dem asiatischen Mönch und dem europäischen

[1]) A. Schopenhauer, herausg. von Moritz Brasch, 1891. S. 459.
[2]) Ebenda S. 458. — [3]) a. a. O. S. 456.

Philosophen, seinem Apostel, sehr zu ungunsten des letzteren aus. Jener lebte seine Lehre durch die Tat, dieser ist nur ein Klopffechter für Buddha — wie sticht seine mürrische, polternde, ungerechte und gehässige Art der Polemik gegen die stille Gelassenheit und Freundlichkeit des indischen Weisen ab!

In den von Schopenhauer angegebenen Bahnen wandert E. v. Hartmann weiter. Auch er geht vom Pessimismus aus, und das Ziel seiner Philosophie ist die Erlösung vom Leiden. Auch hier besteht die Erlösung in der Verneinung des Lebenswillens. Nicht bloß der Mensch seufzt unter den Leiden, sondern Gott trägt das Kreuz des Daseins. Der blinde Wille setzte in seiner Unvernunft die Welt. Die nun aufleuchtende Vorstellung erkannte die Torheit dieses Aktes, und die ganze Weltentwicklung läuft darauf hinaus, diese Urtorheit wieder aufzuheben. Dies geschieht dadurch, daß Bewußtsein erzeugt wird, von dem das Elend alles Wollens durchschaut und dadurch zur Ruhe gebracht wird. Indem die Menschen sich selbst von der Qual des Daseins erlösen, erlösen sie zugleich Gott. Das geschieht aber nicht dadurch, daß der Einzelne sich in quietistischer Askese von der Welt zurückzieht, sondern daß er in kräftiger, pflichttreuer Arbeit dem Fortschritt dient. Aller Fortschritt wird schließlich in einer allgemeinen Lebensmüdigkeit enden, so daß die Menschengattung einen Generalbeschluß faßt, das Dasein aufhören zu lassen. Damit ist dann Gott und Welt erlöst, die Welt sinkt in ihr Nichts zurück. Das Individuum ist an sich wertlos, alle sittlichen Zwecke sind überpersönlich und gipfeln zuhöchst in dem Ziele der Auflösung aller Persönlichkeit. Seligkeit ist nichts Positives, sondern nur Erlösung von der Unseligkeit.

Hartmann schätzt Buddha sehr hoch und leugnet nicht die Abhängigkeit seiner Gedanken von ihm. Doch hält er den Buddhismus nicht für die absolute Religion, vielmehr hat er ein Auge dafür, daß das Christentum eine höher entwickelte Gestalt der Religion, der Buddhismus eine verkümmerte und in Ansätzen

gebliebene repräsentiert. Er hält beide für providentiell geleitete, nebeneinander herlaufende Entwicklungen des religiösen Bewußtseins der Menschheit und glaubt, daß der christliche und der indische Vorstellungskreis zu einer höheren Synthese berufen sind. Der getreue Schüler Hartmanns, der seine Gedanken ausmünzt, ist Arthur Drews, dessen „Religion als Selbstbewußtsein Gottes" ein neuer Beleg dafür ist, wie gerade diese philosophische Schule des Pessimismus eine Gabe besitzt, ihre Gedanken in das Gewand einer glänzenden Darstellung zu kleiden. Das ist von jeher der Zauber gewesen, mit dem sie die Gemüter der Zeitgenossen in ihren Bann zu ziehen verstand. Aus der großen Zahl von ähnlich gerichteten Philosophen sei bloß noch Mainländer genannt, dem der Weltprozeß daraus entsteht, daß Gott in Stücke zersplittert ist. Aus diesen Splittern besteht die Welt. Ihre göttliche Kraftmitgift wird immer schwächer, bis sie ganz auslischt, und zu diesem Ziele der Welterlösung muß der Mensch mithelfen durch Askese, besonders auf geschlechtlichem Gebiet.

Auch Nietzsche ist auf diesem Stamme gewachsen. Aus dem buddhistischen Begriffsschatze stammt sein Schlagwort „Jenseits von gut und böse". Seine Philosophie ist ein Schopenhauerianismus mit negativem Vorzeichen: alles ist hier vorhanden wie dort, nur umgekehrt gewertet. Der Wille zum Leben ist der Grund aller Existenz, bei Schopenhauer ist er zu verneinen, als die Ursache aller Qual. Nietzsches Ideal ist es, den Willen zur Macht, den Lebensquell, aufs kräftigste zu bejahen. Mitleid, dort höchste Tugend, ist hier Dekadence-Ausgeburt. Der Pessimismus gilt bei Nietzsche als elende Schwäche. Nicht der weltabgewandte Asket, sondern der die Welt unter seine Füße tretende Herrenmensch ist sein Menschenideal. Dieser scharfe Gegensatz bei doch im letzten Grunde gleichen Urprinzipien mußte dazu dienen, durch Kontrastwirkung gerade den Gegensatz auf der anderen Seite desto mehr ins Auge fallen zu lassen, wie kontrastierende Komplementärfarben sich gegenseitig heben. Wo

von Nietzsche gehandelt wurde, sei es zustimmend, sei es gegensätzlich, da mußten auch die pessimistisch-schopenhauerischen und im letzten Grunde buddhistischen Gedanken mitgedacht werden, und die grausame Härte des Propheten, der den Übermenschen verkündete, konnte nur dem sanften, lotosumblühten indischen Asketen zur Empfehlung dienen. Auf Einwirkungen des Buddhismus weist der Nietzscheschе Gedanke vom Gesetz der ewigen Wiederkunft. Alles, was ist, war schon und wird wiederkommen, und bei allem, was wir tun, sollen wir uns den Gedanken vorlegen, ob wir wünschen können, eben dasselbe wieder zu tun und in alle Ewigkeiten wieder zu tun.

Die Einflüsse, die von diesen Philosophen ausgegangen sind, haben alle dazu gedient, dem Buddhismus den Weg zu bereiten, sei es, daß sie direkt die Zeit mit buddhistischen Ideen durchtränkten, wie dies bei Schopenhauer und Hartmann der Fall ist, sei es, daß sie indirekt dem Buddhismus zum erhöhten Verständnis und als dunkle Folie zur Empfehlung dienten, wie Nietzsche.

Durch tausend Kanäle sind diese Einflüsse in das an seinen überkommenen Idealen und Gütern irre gewordene Zeitbewußtsein eingeströmt. Wir finden sie in der Kunst. Für Richard Wagner gab es eine Zeit, in der auch ihm Buddha der heilige Asket war, der durch volle Verneinung des Willens zum Leben in das Nirwana, in das Nichtmehrsein überging und so die Welt befreite. Später wandte er sich mit Bewußtsein dem Christentum zu, stellte es durchaus über den Buddhismus und betrachtete Jesum nicht mehr als einen großen Geisteshelden unter anderen, sondern er war ihm schlechthin der Heiland. Aber seine Kunst ist mit der Grundempfindung des Buddhismus durchtränkt, und seine Auffassung selbst des Christentums behält die buddhistische Färbung. Sein „Parsifal" ist eine Umarbeitung eines von ihm früher einer buddhistischen Legende nachgedichteten Dramas, und die Grundfarben leuchten unter der neuen Übermalung noch

durch. Seine „Gotterdämmerung“ endete ursprünglich mit einem durchaus buddhistischen Schluß, dem Gesang Brünnhildes:

„Führ ich nun nicht mehr
Nach Walhalls Feste,
Wißt ihr, wohin ich fahre?
Aus Wunschheim zieh ich fort,
Wahnheim flieh ich auf immer;
Des ew'gen Werdens
Offne Tore
Schließ ich hinter mir zu.
Nach dem wunsch- und wahnlos
Heiligsten Wahlland,
Der Weltwanderung Ziel,
Von Wiedergeburt erlöst,
Zieht nun die Wissende hin.
Alles Ew'gen
Sel'ges Ende,
Wißt ihr, wie ich's gewann?
Trauernder Liebe
Tiefstes Leiden
Schloß die Augen mir auf,
Enden sah ich die Welt.“

Als Dichter pessimistischer, dem Buddhismus verwandter und von ihm sicher beeinflußter Richtung sind Robert Hamerling und Hieronymus Lorm zu nennen. Jener malt in seiner Dichtung „Ahasver in Rom“ das Bild der ruhelos umhergetriebenen und nach Erlösung, d. h. Vernichtung sich sehnenden Menschheit in der Gestalt des ewigen Juden. Tief ergreifend klingt die Sehnsucht nach dem Erlöschen des Daseins aus dem Lied des von Jugend auf tauben und fast blinden Lorm:

Solange die Sterne kreisen
Am Himmelszelt,
Vernimmt mein Ohr den leisen
Gesang der Welt:
Dem sel'gen Nichts entstiegen,
Der ew'gen Ruh,
Um ruhelos zu fliegen —
Wozu? Wozu?

Mit Unrecht schreibt man zuweilen die sogenannte Dekadence-Dichtung auf Rechnung des Pessimismus und somit indirekt auf

die des Buddhismus. Sie erweist sich vielmehr als vorzüglich durch Nietzsche'sche Schlagworte beeinflußt. Eine tief in die Nirwanastimmung eingetauchte Poesie finden wir dagegen bei Hugo von Hofmannsthal. Der Tod ist der tiefe Sinn des Lebens. So spricht der Tod (in „Der Tor und der Tod"):

In jeder wahrhaft großen Stunde,
Die schauern deine Erdenform gemacht,
Hab ich dich angerührt im Seelengrunde
Mit heiliger, geheimnisvoller Macht.

Buddhas Weisheit redet aus den Worten des Arztes (im „Kleinen Welttheater oder die Glücklichen"):

Ich sehe einen solchen Lauf der Welt:
Das Übel tritt einher aus allen Klüften,
Im Innern eines jeden hält
Es Haus und schwingt sich nieder aus den Lüften.
Auf jeden lauert eigene Gefahr,
Und nicht die Bäume mit den starken Düften
Und nicht die Luft der Berge kühl und klar
Verscheuchen sie, auch nicht der Rand der See;
Denn eingeboren ist ihr eignes Weh
Den Menschen . . . .

Unter den deutschen buddhistischen Schriftstellern ragt der im Jahre 1898 verstorbene Oberpräsidialrat Theodor Schultze in Potsdam hervor. Seine Hauptschriften sind „Das Christentum Christi und die Religion der Liebe", zuletzt „Das rollende Rad des Lebens und der feste Ruhestand".

Von Bedeutung in dem Kampf der Geister ist der buddhistische Katechismus des Subhadra Bhikschu, dessen Verfasser, ein Deutscher, Friedrich Zimmermann, dieses Pseudonym wohl in Erinnerung an einen Mönch gleichen Namens gewählt hat, den Buddha, schon im Sterben, zu seiner Lehre bekehrte, „der Letzte unter den Gläubigen, die den Meister von Angesicht gesehen haben." Diesem Katechismus wird der Vorwurf gemacht, daß er Buddhas Lehre bewußt rationalisiere, um ihn dem europäischen Geschmack mundgerechter zu machen. Er gibt das Christentum für buddhistischen Ursprungs aus und hält die Lehre Buddhas

für die Religion der Zukunft, denn sie sei nicht Glaubenssache, beruhe nicht auf historischen Tatsachen, die zum voraus die Annahme heischen, sondern sei Sache der zeitlosen Erkenntnis und Überzeugung, „Religion des freien, edlen, sich selbst vertrauenden Menschentums, das keine göttliche Gnade begehrt und keinen göttlichen Zorn fürchtet, und den Richter seiner Taten allein im eigenen Herzen, in der eigenen, besseren Erkenntnis sieht."

Nicht mit rationalisierender Absicht ist der Katechismus des schon genannten Präsidenten der amerikanischen theosophischen Gesellschaften, des Obersten Olcott, geschrieben. Er glaubt an die magischen Wunder, die der Mensch in der Hingabe an die buddhistischen Methoden der Versenkung vollbringen könne durch Weckung der in seiner Natur schlummernden okkulten Kräfte.

---

b. Die Theosophie.

Mit diesem bei Olcott hervortretenden Interesse ist nun auch die Richtung gekennzeichnet, nach der hin die moderne buddhistische „Theosophie" weist. So nennt sich die bedeutendste Gemeindebildung des Buddhismus, und Gemeinden bilden sich nie um die kühlen, abstrakten Theorien, die der stillen Studierstube des Gelehrten entstammen. „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind." Der magische Dämmer einer halbverschleierten Wunderwelt ist es, der seine Anziehungskraft übt und um die buddhistische Ideenwelt eine größere Gemeinde zu sammeln sich imstande zeigt. In dieser theosophischen Gemeinde verkörpern sich vor allem die wirkenden und werbenden Kräfte des Buddhismus in unseren Tagen. Sie muß deshalb vorzugsweise der Gegenstand unserer Aufmerksamkeit werden, wenn wir dem Einfluß des Buddhismus auf das moderne Geistesleben nachgehen wollen.

Als Gründerin der modernen theosophischen Gemeinschaft muß Frau H. P. Blavatsky gelten, sie hat in ihren zahl- und

umfangreichen Schriften den Pol für die neue Bewegung festgelegt. Da diese an Umfang und Bedeutung sichtlich im Fortschreiten begriffen ist, so könnte es kommen, daß für das europäische Geistesinteresse der Name dieser Frau wichtiger würde, als etwa der Mohammeds oder anderer Religionsstifter. Ihren Lebensverhältnissen und Gedanken gilt es daher zunächst etwas näher zu treten. Helena Petrowna Blavatskaja ist als eine Gräfin von Hahn in Rußland geboren. Ihre Mutter, die „russische George Sand" genannt, war eine bekannte Schriftstellerin, ihr Vater, ein Artillerieoffizier, führte ein unstetes Soldatenleben mit stets wechselndem Aufenthaltsort. Diesem Umstand schreibt die Schwester in ihrer Biographie[1]) der Blavatsky einen großen Einfluß auf die Charakterentwicklung derselben zu. In stetem Kampfe lebte sie mit ihren Lehrern und Gouvernanten, die doch gleichzeitig ihre Verstandesschärfe und ihre Talente bewundern mußten. Von Kindheit an zeigte sie einen leidenschaftlichen Hang zu Reisen, kühnen Unternehmungen und starken seelischen Erregungen. Mit siebzehn Jahren heiratete sie aus freien Stücken einen ältlichen Mann, einen Vize-Gouverneur im Kaukasus N. W. Blavatsky. Nach einigen Monaten schon verließ sie ihn ohne Skrupel, sie hatte diesen Gatten, wie sie später gestand, lediglich deshalb geheiratet, um der lästigen Kontrolle seitens ihrer Verwandten enthoben zu sein. Sie reiste in die Welt hinaus, ohne jemandem Nachricht zu geben, zehn Jahre lang haben ihre Verwandten ihren Aufenthaltsort nicht gekannt. Über diese zehn Jahre des Abenteurertums beliebte sie später den Schleier der Mystik zu breiten. Sie gab vor, sie in Nordindien verbracht zu haben und dort von den Raja-Yogins, den Lehrern altindischer Weisheit unterrichtet worden zu sein. Endlich kam sie nach Rußland zurück. Sie unternahm ein glänzend gehendes Geschäft mit künstlichen Blumen, später trieb sie Holz-

[1]) W. P. Schelichowskaja, H. P. Blavatsky, ihr Leben und ihr Wirken. Schweidnitz 1905.

handel, dann fabrizierte sie billige Tinte. In nichts fand sie Ruhe, so ging sie wieder auf Reisen, nach dem Süden Rußlands, nach Griechenland, nach Ägypten, beschäftigt mit spiritistischen Ideen. Im Jahre 1873 reiste sie nach Amerika. Dort lernte sie den amerikanischen Obersten Henry Olcott kennen und mit ihm zusammen gründete sie im Jahre 1875 die theosophische Gesellschaft. Auch verfaßte sie um diese Zeit ihre erste große Schrift „Die entschleierte Isis", nach ihren eigenen Angaben ein Diktat eines unsichtbaren allwissenden Wesens, nach anderer Leute Behauptung großenteils ein aus dem französischen Buche eines ehemaligen katholischen Priesters Louis Constant (Pseudonym Eliphas Levy) „Dogme et Rituel de la haute Magie," sowie aus Donellys „Atlantis" abgeschriebenes Plagiat.

Mit Olcott, dem Oberst, der aber auch schon Zeitungsredakteur und Versicherungsdirektor gewesen und wegen Verbreitung unmoralischer Schriften mit Gefängnis bestraft war, ging die Blavatsky im Jahre 1879 nach Indien, schon damals, wenn man ihren eigenen Berichten Glauben schenken darf, von den Indiern festlich mit blumengeschmückten Booten und Musik empfangen, mit Lilien und Rosen umwunden, von nackten Tänzerinnen begrüßt und auf einem weißen Elefanten im Triumph geleitet. Von Bombay reiste das Paar nach Ceylon, wo Olcott offen zum Buddhismus übertrat. Die seltsamsten Dinge will die Blavatsky in dieser Zeit erlebt haben. Sie wurde krank, und der Lama von Tibet selbst habe sie mit eigener Hand in den heiligen Wäldern geheilt, in die sie von unbekannten Händen war entführt worden.

Das Hauptquartier der Beiden war seit 1882 Madras. Eine theosophische Gesellschaft wurde auch dort gegründet, eine eigene Zeitschrift herausgegeben unter dem Namen „Der Theosophist, ein Journal gewidmet orientalischer Philosophie, Kunst, Literatur und Geheimkünsten, als da sind Mesmerismus, Spiritismus und andre geheimen Wissenschaften." Ihr Erfolg war

ungeheuer. Das war nicht zu verwundern. Unter Englands Einfluß fühlten die Indier die überlegene Macht europäischer Bildung und des Christentums. Jung-Indien begann sich dem westlichen Geiste, oft innerlich widerstrebend, anzubequemen. Nun kamen zwei Vertreter der westländischen Kultur ein „akademisch gebildeter" hoher Offizier aus Amerika und eine vornehme Generalswitwe aus Rußland und schmeichelten dem sich bis dahin bedrückt fühlenden indischen Nationalbewußtsein auf die gröbste Weise. In Indien sei die wahre Quelle aller Weisheit, seine alten Schriften die Leuchten der Welt. „Ihr habt die Weisheit verborgen. Wir wollen sie wieder auf den Leuchter stellen und sind deshalb gekommen, um von euch zu lernen, andererseits aber euch zu zeigen, daß die altindische Weisheit mit den Ergebnissen der neueren Wissenschaft völlig zusammenstimmt." Dem Christentum aber bezeugten sie ihre Verachtung und ingrimmigen Haß, wo sich ihnen dazu Gelegenheit bot. Sich selbst umgaben sie mit den verblüffendsten Wundererscheinungen. Auf einen Wink der Blavatsky ertönten die „Astralglocken", eine himmlische Sphärenmusik. Es regnete Rosen, es verschwanden Personen, Briefe, die Antwort gaben auf soeben gestellte Fragen, fielen von der Zimmerdecke. Mit einem uralten tibetanischen Heiligen Kut-Humi und einem andren Mahatma (großer Weise) Morya stand sie vorgeblich im Verkehr. Sie zeigten sich in ihren Astralleibern, ihre Bilder sind sogar gemalt zu sehen. Ja, die erscheinenden Astralwesen ließen sich dazu herbei, sich wiegen zu lassen. Oberst Olcott fand sie 52—88 Pfund schwer.

1884 verließen sie den Boden ihrer glänzenden Erfolge „Indien, den beliebten Jagdgrund religiöser Marktschreier, Fanatiker und aller möglichen Irrlehrer und Verführer." Sie kehrten nach Europa zurück, auch hier von der Begeisterung ihrer Anhänger umrauscht und in glänzenden Festen gefeiert. Unterdessen zogen sich aber in Indien die Wolken des Verhängnisses zusammen. In der theosophischen Gesellschaft zu Madras entstand

Streit. Eine bisherige Busenfreundin der Blavatsky, eine Madame Coulomb, wurde ausgestoßen und rächte sich, indem sie der Missionshochschule des Christian College gegenüber das ganze Auftreten ihrer bisherigen Freundin als Schwindel kennzeichnete. Ihr Mann, ein Ingenieur, habe der Blavatsky in deren Wohnung den ganzen Wunderapparat hergerichtet. Durch eigenhändige Briefe derselben, die von Sachverständigen als echt erklärt wurden, wollte sie beweisen, daß die Betrügereien planmäßig inszeniert waren. Auch gab die Coulomb selbst Vorstellungen in Wundern gleich denen der Blavatsky, mit nachfolgenden Erklärungen. Die „Psychische Gesellschaft" in London sandte eine eigene Kommission nach Indien zur fachmäßigen Prüfung des Sachverhalts, und auch diese gab die Erklärung ab, das Wirken der Blavatsky sei Schwindel gewesen. Diese reiste selbst nach Indien. Ein Teil der Hindu stellte sich dennoch auf ihre Seite und gab eine Erklärung ab, in der sie ihren Glauben an die psychischen Kräfte der Blavatsky, sowie die Existenz der Mahatmas kund taten. Doch war ihrer Tätigkeit in Indien die Wurzel abgegraben. Sie zog sich wieder nach Europa zurück, wo sie meist in England lebte und trotz steter Kränklichkeit eine umfangreiche Tätigkeit ausübte. Sie gab ein Journal „Luzifer" heraus, schrieb für zahlreiche Zeitschriften theosophischer Richtung und arbeitete an einem vielbändigen Werke „Die Geheimlehre", dem Standard Work der modernen Theosophie. Von ihren sonstigen Schriften sind hauptsächlich zu nennen: „Schlüssel zur Theosophie", „Die Stimme der Stille", „In den Höhlen und Dschungeln Hindostans". Man kann nicht umhin, nach diesen Schriften in ihr eine hochbegabte, geistvolle Frau anzuerkennen, und es ist bewundernswert, wie sie, unter dem Druck steter Kränklichkeit, eine so umfangreiche Aufgabe bewältigen konnte. Im Jahre 1891 starb sie in London im Stuhl vor ihrem Schreibtisch. Ihr Leichnam wurde im Krematorium verbrannt, ihre Asche in drei

Teile geteilt, wird in New-York, in Adyar in Indien und in London aufbewahrt.

Ihr Erbe im Ansehen und in der geistigen Führung der Anhänger der theosophischen Bewegung trat wiederum eine Frau an. Annie Besant war die geschiedene Gattin eines hochkirchlichen Geistlichen, ursprünglich selbst hochkirchlich gesinnt, warf sie ihre christlichen Anschauungen beiseite, verließ ihren Mann und schloß sich der proletarischen Frauenbewegung in England an, ja wurde eine glühende Anhängerin des Atheismus und Materialismus. Ihr Buch „My path to Atheism“ (mein Weg zum Atheismus) richtete viel Unheil an. Zwanzig Jahre lang Materialistin wurde sie endlich durch die Blavatsky zur Theosophie bekehrt. Ihre Gabe war eine bezaubernde Beredsamkeit, die sie mit ganzem Feuer in den Dienst ihres neuen Glaubens stellte. Auch sie ging nach Indien, um den durch jene fatalen Enthüllungen angeregten Schaden wieder gut zu machen. Und ihrer siegreichen Beredsamkeit gelang es, viele zu fesseln und das Zerbröckelnde wieder neu zu kitten. Nicht als Buddhistin trat sie auf, wie vordem die Blavatsky, sondern als Hinduistin. Sie leistete gleichfalls das Äußerste an Schmeicheleien für indisches Wesen. Den Hindu in Bangalur erklärte sie, sie sei in einer früheren Existenz ein Hindu gewesen, sei dann im Westen wiedergeboren worden, um das Christentum mit seiner materialistischen Weltanschauung kennen zu lernen, und kehre nun nach Indien zurück mit dem vollen Glauben an die Götter und Kasten des Hinduwesens. Sie warnte die Hindu, ihre Götter zu verachten und wegzuwerfen, sie seien magnetisierte Symbole der Gottheit, voll von vergeistigenden Einflüssen. „Hütet die gottgegebene Pflanze“ (der Kaste). „Indien war ein mächtiges Reich, solange die Vorschriften Manus (über das Kastenwesen) bis auf den Buchstaben befolgt wurden. Aber als der Geist dieser Vorschriften vergessen wurde, schweifte Horde um Horde fremder Eroberer über Indien hin und unterjochte es.“ Seit 1900 hatte

Frau Besant ihr Hauptquartier in Benares. Hier gründete sie mit Hülfe reicher Gaben von indischen Radschas ihr Hindu-College, eine Hochschule hinduistischer Gelehrsamkeit. Auf dem Hofe der Schule steht ein Tempel der Saraswati, der Göttin der Gelehrsamkeit, über dem Portal des Hauptgebäudes thront ein Gott mit Elefantenkopf. Das heilige Buch ist das Bhagawad-Gita, und der göttliche Meister dieses Buches, Krischna, ist der Heiland.

Auch Olcott war wieder nach Indien zurückgekehrt und lebte als Haupt der Theosophen in Madras. Am 17. Februar 1907 starb er dort im Alter von 75 Jahren. Nach den Berichten seiner Anhänger wurde er während seiner Krankheit von den Mahatmas in ihren Astralleibern besucht und getröstet und im Augenblick seines Todes von seinem Schutzgeist, einem früher in Ägypten geborenen Weisen, in Begleitung der verstorbenen Blavatsky, nach dem Norden, nach den fernen Einsiedeleien auf dem schneebedeckten Himalaja abgeholt. Zur Verbrennung waren Vertreter aller Religionen eingeladen, auf Tischen lagen die heiligen Bücher der verschiedenen Religionen, die indischen Veden, die Bibel, der Koran 2c., und Annie Besant hielt die Leichenrede.

Blavatsky, Olcott, Besant, dies Dreigestirn leuchtet über der in allen Ländern verbreiteten theosophischen Gesellschaft. Doch ist unter ihnen die Blavatsky die Sonne, die beiden anderen sind Planeten. Von der „großen Lehrerin der Welt" haben sie ihr Licht empfangen, das sie weitergaben. Obgleich die Theosophen in allen Religionen Wahrheit suchen wollen, die Blavatsky ist doch ihr Leitstern. Blavatsky'sche Gedanken liegen ihren Schriften zugrunde und klingen überall in ihren Verhandlungen durch. Die Bedeutung der Gründerin zeigt sich schon äußerlich darin, wie in den Versammlungen ihr Bild dominiert. Man sieht allerlei symbolische indische und ägyptische Götzengestalten, dazwischen auch das Christusbild, aber das der Blavatsky steht groß im Mittelpunkte. Wenn wir ihre Ideen

kennen, kennen wir die Grundgedanken der modernen Theosophie.

Ihre Anhänger lehnen die Bezeichnung der Theosophie als Buddhismus ab. Vielmehr sei sie der Kern, der allen Religionen als ein von Eingeweihten gepflegtes Geheimwissen zugrunde liege. Insofern stimme sie allerdings auch mit der Geheimlehre des Buddha Gautama zusammen, die dieser aber nur einem auserlesenen Jüngerkreise mitgeteilt habe. So stehen hinter der Theosophie noch heute die Mahatmas, die großen Meister, von denen schon vorher die Rede war, geheimnisvolle Wesen, von denen theosophische Schriftsteller unterrichtet, ja inspiriert werden, oder gar wörtliche Diktate empfangen sollen. Sie seien die geistigen Führer der ganzen Bewegung. Den Adepten, der sich durch absolute Selbstverleugnung und Askese recht bereitet, führen sie in die tiefsten Geheimnisse ein. Unter ihrer Leitung entwickele er die im menschlichen Wesen schlummernden Kräfte, die wunderbar erscheinende, aber im höheren Sinne natürliche Phänomene erzeugen. Die von den Mahatmas Geleiteten bilden einen innersten Kreis innerhalb der Theosophie und seien wiederum geeignet zu geistigen Leitern des äußeren Kreises theosophischer Jünger.

Zu den grundlegenden Lehren gehört zuerst die von Gott. Einen Gott in der Art des Christenglaubens, einen Vater Jesu Christi und Schöpfer der Welt verwirft der Theosoph. Dieser persönliche, außerweltliche und menschenähnliche Gott ist nur das riesenhafte Schattenbild des Menschen und nicht einmal des vortrefflichsten Menschen. Er ist eine logische Unmöglichkeit, ein Bündel von Widersprüchen. „Es muß den Hymnenmachern überlassen bleiben, das sichtbare Firmament oder den Himmel Gottes Thron zu nennen und unsere niedre Erde als seinen Fußschemel zu bezeichnen. Die wahre Gottheit ist weder in einem Paradiese, noch in einem einzelnen Baum, Gebäude oder Berg; sie ist überall, in jedem Atom des sichtbaren sowohl wie des

unsichtbaren Weltalls; in, über und rund um jedes unsichtbare Atom und teilbare Molekul; denn sie ist die geheimnisvolle Kraft der Evolution und Involution, die allgegenwärtige, allmächtige und ebenso unbedingt schöpferische Kraftfülle." (Schlüssel zur Theosophie, S. 57. 58.) „Es denkt nicht, der Grund davon ist, daß es selbst das absolute Denken ist." Auch existiert es, aus demselben Grunde, nicht, denn es ist selbst die absolute Existenz; es ist „Sein" nicht ein „Seiendes". Wenn die Blavatsky doch nur einmal ein klein wenig ihren Haß gegen die verabscheute christliche Theologie überwunden und sich näher mit ihr beschäftigt hätte! So hält sie ihre eignen kindischen Ideen, die sie im ersten Jugendunterricht gefaßt und fortzubilden nicht Lust hatte, für den Gottesbegriff des Christentums. Diese halten dann freilich den Vergleich mit der orientalisch-mystischen Weisheit nicht aus.

Ihre Abgeneigtheit gegen den Gott des Christenglaubens zeigt jedoch seine praktische Spitze in ihren Anschauungen über das Gebet. „Wer zu den wohlbeschäftigten Menschen gehört, kann wahrlich nicht seine Zeit damit verlieren, daß er Wortgebete an eine bloße Abstraktion richte." „Das sichtbare Weltall wird in seiner Existenz und seinen Erscheinungen von den in ihm tätigen Formen und Gesetzen bestimmt, nicht aber von Bitten und Gebeten." Der einzige Gott, der der Erkenntnis zugänglich ist, ist der innere Mensch selbst, er ist der verborgene Gott, der „Vater im Himmel" nach seiner esoterischen Bedeutung. In diesen inneren Menschen können nun endliche und bedingte Gedanken überführt werden durch „spirituelle Umwandlung", einen geheimnisvollen Vorgang. „Die einige, in sich gleiche Wesenheit, unser Willensgebet, wird dann die tätige und schöpferische Kraft, die nach unseren Wünschen Wirkungen hervorbringt." Wir sehen, nicht die Wirksamkeit des Gebets wird geleugnet, vielmehr eine magische Kraft ihm zugeschrieben. Nur soll es nicht an einen Gott gerichtet werden, von dem der Mensch sich abhängig fühlen müßte. Zu sich selbst soll der Mensch beten, wenn auch zu

seinem inneren, höheren Selbst — die Selbstvergötterung in ihrer verfeinerten Form. Den Geist aber, der dem Menschen einflüstert: ihr werdet selbst euch Gott sein, kennzeichnet die Schrift als die alte Schlange. Der an sich richtige und christliche Gedanke, daß wir Geist von Gottes Geiste in uns tragen, der aller christlichen Mystik zugrunde liegt, erhält sofort eine Ablenkung ins Dämonische, wenn damit sich ein heimliches Streben verbindet, diese Gottebenbildlichkeit in Unabhängigkeit oder zur Unabhängigkeit von einem überragenden Gott zu verwenden, wenn mit anderen Worten Stolz sich an Stelle der Demut setzt. Und diese Stimmung liegt in der modernen Theosophie vielfach, liegt vor allem bei der Blavatsky zugrunde. Diese hingegen nennt die Stimmung, aus der das christliche Gebet geboren ist, einen „satanischen Hochmut". Dies Beten entwickelt einerseits eine noch heftigere Selbstsucht und Selbstheit, als sie dem Menschen von Natur mitgegeben ist, andererseits ertötet es im Menschen das Selbstvertrauen. Es ist auch falsch, zu Gott oder zu Christo um Stärkung der Kraft zum Guten zu beten. Da bleibt dann bei der Überwindung des Bösen kein Verdienst. „Würde man als gewöhnlicher Sterblicher einem Arbeiter den vollen Tagelohn zahlen, wenn man selbst alle Arbeit tun müßte, er aber unter einem Apfelbaum säße und den ganzen Tag betete, daß dies so geschehen solle?" Der Theosophist braucht kein Gebet. Wenn er der Stärkung bedarf, um seine Leidenschaften zu beherrschen und über seine Selbstsucht hinauszukommen, so wendet er sich „zu seinem höheren Selbst, dem göttlichen Geist in ihm, und zu seinem Karma". Der Erfolg zeige, daß die Buddhisten viel tugendhafter seien, als die Christen. In Ceylon und Indien kommen auf vier buddhistische Verbrecher fünfzehn christliche.

Zu diesem Mißverhältnis trägt nach der Ansicht der Blavatsky vor allen Dingen der christliche Glaube an die Versöhnung durch Christum bei. Dies ist ein gefährliches, ja ein grausames Dogma, das zu allem Bösen verführt: „es kann keine noch so

verdammungswürdige Sünde geben, die nicht durch den im voraus bezahlten Preis ausgeglichen werden könnte. Ja, sie könnte es auch dann, wenn sie tausendmal größer wäre. Und ferner: niemals kann es für die Reue zu spät sein. Auch wenn der Verbrecher warten sollte bis zur letzten Stunde des letzten Tages seines sterblichen Lebens, ehe seine erbleichenden Lippen das entsprechende Bekenntnis stammeln, er kann des Paradieses doch sicher sein." Solche Anschauungen müssen nach der Meinung der Blavatsky zur Begehung von Verbrechen geradezu anreizen.

Sie setzt dagegen das unverbrüchliche buddhistische Karmagesetz, nach dem die Wirkung auf die Ursache folgt, nichts vergeben, keine notwendige Folge zurückgehalten werden kann. Was der Mensch begonnen hat, das wird sich auswirken, wie der ins Wasser geworfene Stein seine Ringe weit und immer weiter um sich zieht (Isis Unveiled II, 542 ff.). Eine bemerkenswerte Verbesserung der buddhistischen Karmalehre tritt bei der Blavatsky hervor. Nach dem Tode zerflattert nach Buddha das Bündel der Skandhas, der körperlichen und seelisch-geistigen Funktionen, das die Persönlichkeit des Menschen gebildet hat. Bloß Tanha, der Durst bleibt übrig. Bl. sieht ein, daß ein Subjekt da sein muß, das Träger des Durstes ist. Sie nennt es das „spirituelle Ich". Es kleidet sich in immer neue „Persönlichkeiten" in den verschiedenen Wiederverkörperungen und erleidet in ihnen die Folgen des vorausgegangenen irdischen Lebens. Sie behauptet, das sei die genuine Lehre Buddhas, sie gehöre aber zu dem Geheimwissen, das von ihm nur einem engeren Kreise vorgetragen, dennoch im nördlichen Buddhismus auch im exoterischen Lehrbestand sich finde. Zwischen zwei Verkörperungen liegt, wie im Buddhismus, der Devachanzustand. Nirwana, das Ziel, dem die Entwicklung zustrebt, ist nicht Vernichtung. Es ist ein positiver Zustand, ein wirkliches Sein, aber keine Offenbarung als solches. Wenn der Geist ins Nirwana eintritt, dann verliert er die objektive Existenz und kehrt zum

subjektiven Sein zurück. Für die objektive Auffassung wird er zum absoluten „Nichts", für die subjektive „Kein-Einzelnes", also etwas, das für die Sinne „nichts" ist. Wie sich das mit der Anschauung reimt, daß trotz der Änderung der „Persönlichkeit" doch die „Individualität", also ein Einzelnes, in allen Inkarnationen dieselbe bleibe, das scheint uns auch hier ein Rätsel zu bleiben.

Die Strenge der Askese, die Buddha übte und von seinen Mönchen forderte, verlangt die Blavatsky nicht von den Gliedern der theosophischen Gesellschaft, doch erscheint sie nötig für diejenigen, die tieferer Weihen in dem Okkultismus teilhaftig werden, und besonders, die ihn praktisch üben und ihre geheimen Kräfte in sich entwickeln wollen. Diese letzteren würden dann etwa dasselbe sein, wie der engere, eigentliche buddhistische Mönchsorden, während die Mitglieder der theosophischen Gesellschaften im allgemeinen in der dem Orden frei angegliederten Laienschaft ihre Parallele fänden. Wie diese, so können auch sie im Leben und bürgerlichen Berufe verbleiben und höher strebend sich darauf vorbereiten, in einer der künftigen Existenzen den Pfad zum Ziele des Nirwana zu finden.

Die Ehe ist ihnen erlaubt, ja als Dämpfungsmittel der gröbsten Sinnlichkeit geradezu zu empfehlen. Für den Strebenden aber gilt es, „mit Entschiedenheit seine Wahl zu treffen zwischen dem Leben der Welt und dem Leben des Okkultismus." Sie lassen sich nicht verschmelzen, denn niemand kann zwei Herren dienen. „Keiner kann seine Familienpflichten erfüllen und gleichzeitig seine Pflichten gegenüber der Gesamtheit . . . . er wird entweder sein Ohr der schwachen, leisen Stimme leihen und dann das Schreien seiner Kleinen nicht hören, oder er wird nur auf die Wünsche der letzteren achten und taub bleiben für die Stimme der Menschheit." Irdische Liebe und Lust ziehen aus dem unpersönlichen, göttlichen Zustande unweigerlich nieder zur Materie. Für den verheirateten Mann

würde es einen steten wahnwitzigen Kampf bedeuten, wenn er nach okkulten Kräften und ihrer Betätigung streben wollte.[1])

Heraus aus dem Leben der Welt mit ihrer Pflicht und Liebe muß, wer den Pfad beschreiten will. Ihm gilt der Befehl, „selbst nicht die Hand unserer Nächsten und Liebsten zu berühren." „Wie ganz den westlichen Ideen von Zärtlichkeit und Güte widersprechend! Wie kalt und hart erscheint dies! Ja sogar egoistisch ist es, wird man sagen, der eigenen Entwicklung halber sich enthalten, anderen Freude zu bereiten. Nun — möge, wer so denkt, den Versuch, den Pfad wirklich zu betreten, bis zu einem anderen Leben aufschieben. Aber er möge dann nicht in seiner eigenen, eingebildeten Selbstlosigkeit schwelgen. Denn in Wahrheit läßt er sich nur vom äußeren Schein betrügen, von konventionellen Begriffen, die auf Gefühlsseligkeit oder sogenannter Höflichkeit beruhen — es sind nur Dinge des unwirklichen Lebens, nicht die Befehle der Wahrheit."[2])

Selbstquälereien, wie die indischen Fakire sie üben, sind nutzlos für das spirituelle Leben und die theosophische Entwicklung. Auch für die Speisen werden keine bestimmten Vorschriften gegeben. Doch wird der Vegetarismus für der Entwicklung förderlicher betrachtet, als das Fleischessen, weil mit der Fleischnahrung auch Instinkte der gegessenen Tiere auf den Menschen übergehen sollen. Die vertierende Wirkung auf den Menschen ist größer beim Fleisch großer Tiere, geringer bei Vögeln, noch geringer bei Fischen und anderen kaltblütigen Tieren, und am geringsten, wenn nur Vegetabilien gegessen werden.

Die Stellung der Blavatsky zum Christentum leuchtete teilweise schon aus dem Bisherigen hervor. Von Christo behauptet sie, auch er habe eine Geheimwissenschaft besessen, die er nur dem engsten Jüngerkreis mitgeteilt habe. Diese sei entstellt und verzerrt in den Dogmen aller christlichen Kirchen und Gemeinschaften.

---

[1]) Okkultismus und okkulte Künste. S. 25. 26.

[2]) Bedingungen zur Aufnahme in okkulte Schulen. S. 15.

Dem Christus, wie sie ihn sich aus der Übermalung späterer Zeiten rekonstruiert, zollt sie Beifall und Ehrfurcht. Ist doch auch das, was sie als echten Bestandteil seiner Lehre anerkennt, nichts anderes als ihr „Geheimbuddhismus", oder die höhere Wahrheit, die in allen Religionen zugrunde liegen soll. Dem Christentum aber, wie es ihr in der Wirklichkeit entgegentritt, bezeugt sie ihre Verachtung, ja ihren Haß. Was alles von Europäern oder Amerikanern je an Scheußlichkeiten begangen ist, bürdet sie den Kirchen und dem Christentum auf. Tief setzt sie es unter die anderen Weltreligionen. In einem, in ihrer Zeitschrift „Lucifer" veröffentlichten, an den Erzbischof von Canterbury adressierten „Offenen Brief an die christliche Kirche" wagt sie zu sagen: „Wir pflegen dem Buddhisten, dem Mohammedaner, dem Hindu, oder dem Parsen zu sagen: Der Weg zur Theosophie geht — für dich — durch deine eigene Religion. Wir sagen ihnen dies, weil diese Religionen eine tiefe philosophische und esoterische Bedeutung haben, die jene Allegorien erklärt, unter denen sie dem Volke dargeboten wird. Aber den Christen können wir nicht dasselbe sagen. Die Nachfolger der Apostel haben die Geheimlehre Jesu nicht fortüberliefert, jene „Mysterien des Königreichs," welche kennen zu lernen allein den Aposteln gegeben war. Diese Geheimlehren sind unterdrückt, sind beseitigt, sind vernichtet worden . . . . Wollten wir daher, wie den Anhängern anderer Glaubensbekenntnisse, so auch den Christen Mut einsprechen, ihre eigene Religion für sich zu studieren, so wäre die Folge davon keine Erkenntnis der Bedeutung der Mysterien, sondern entweder die Wiederbelebung mittelalterlichen Aberglaubens und Unduldsamkeit, verbunden mit einem wilden Ausbruch bloßen Lippenglaubens . . . oder aber ein gewaltiges Anwachsen des Skeptizismus, denn das Christentum hat keine esoterische Grundlage, die den Christen bekannt wäre." Die evangelische Kirche zum mindesten, und diese muß die Schreiberin in ihrem Brief an den englischen Bischof vor Augen haben, will auf die

Schrift sich gründen, sich von ihr aus ihr Recht oder Unrecht gerne beweisen lassen. Wenn der Blavatsky und ihren Theosophen wirklich die Bibel in einer Linie mit dem Koran und den Veden steht, warum weist man nicht auf die Schrift, als eine der Quellen, aus denen die Wahrheit fließt, und schlägt die Kirche nicht mit ihrer eigenen Waffe? Freilich, unsere vorausgehenden Äußerungen der Blavatsky über biblische Lehren, insbesondere die der Versöhnung durch Christum, mußte uns schon zeigen, daß man mit der Wertschätzung der Bibel bloß gelegentlich kokettieren will. In Indien, vor den durch die geistige Macht des Christentums unangenehm bedrückten Heiden konnte man schon einmal eher die Maske abnehmen. Dort forderte man auf, „das Christentum in Fetzen zu reißen." „Was das Christentum in Wirklichkeit ist, das zeigen die Krupp'schen Kanonen, die Schnapsbrennereien, die Opiumschiffe und dergleichen mehr. Sein Lauf durch die Welt ist eine Kette von Selbstsucht, Brutalität, Ungerechtigkeit und Betrug .... Es zerstört alle Moralität und macht allem höheren Streben ein Ende. Es erzeugt Heuchelei, schmeichelt der Sinnlichkeit und beschönigt das Verbrechen." [1]) Mit welcher Stirn konnte die Blavatsky trotzdem ihrer Theosophischen Gesellschaft zur Empfehlung unter europäischen Christen aus den verschiedensten Kirchen das Wort mitgeben: „Mitgliedschaft in der Theosophischen Gesellschaft bringt die Mitglieder in keinen Widerspruch mit ihren religiösen, unreligiösen, politischen, philosophischen oder wissenschaftlichen Ansichten"?

Für den, der an den Christus, wie ihn das Neue Testament uns bezeugt, als das Licht der Welt glaubt und ihn sein Licht sein läßt, kann das Urteil über die Begründerin der modernen Theosophie kaum zweifelhaft sein. Der Christus, den sie sich nach ihrem Gutdünken zurecht macht und mit Verehrung nennt,

---

[1]) J. Richter, Indische Missionsgesch. 1906. S. 406.

ist nicht der Christus der Bibel. Wo sie ihre Worte christlich anklingen läßt, verhüllen die Worte doch einen anderen Geist. Ihren Phantasien aber von einer auf Buddha zurückführbaren Geheimlehre, die dieser nur Wenigen offenbart habe, ist Max Müller, der berühmte Orientalist und ausschlaggebende Autorität in Dingen des altindischen Religionswesens, in der denkbar schärfsten Weise entgegengetreten. Die Art und Bedeutung Buddhas werde durch diese Anschauungen von Grund aus verkehrt. Von einer Geheimlehre Buddhas sei keine Rede und könne keine Rede sein. Das sei ja gerade die Ursache des Hasses seitens der zeitgenössischen Brahmanen gewesen und der Grund, um deswillen sie Buddha als einen Ketzer brandmarkten, daß er von einem Geheimwissen eines engeren Kreises nichts hören wollte, sondern wenigstens der Absicht nach, alle ohne Rücksicht auf Kaste und Bildung zu sich rief, um ihnen seine ganze Weisheit kund zu tun. Was er nicht mitteilte, war in seinen Augen belanglos, nicht etwa ein als Heiligtum gehütetes, wichtiges Geheimnis. Eine betrogene Betrügerin nennt er die Blavatsky. Sie habe betrogen sein wollen, so hätten denn abgefeimte indische Gaukler und Gauner ihre hysterische Sucht nach Geheimwissen in rücksichtslosester Weise benutzt. „Kein Reiseroman ist je dreister und ungereimter gewesen, als diese völlig falsche Darstellung von Buddhas Eigenart und Lehre."

Wir wagen die Akten über den Fall Blavatsky nicht endgültig abzuschließen. Neben den Berichten aus Indien und dem wissenschaftlichen Gutachten der Londoner Psychologischen Gesellschaft, die ihre dortigen Betrügereien unzweifelhaft erscheinen lassen, stehen ihre Schriften, in denen zuweilen Gedanken von überraschender Tiefe auftauchen, und in denen sich Stellen finden, die an die edelste Mystik erinnern. Ihr ruheloses Abenteurerblut, das sie in der Welt hin und her getrieben hat, scheint sie auch in geistigen Dingen von Extrem zu Extrem gejagt zu haben, und in einem hochbegabten Menschen von nicht ganz lauterem

Charakter können die verschiedensten Bestandteile, kann das Niedrigste mit dem Höchsten sich mischen.

So ist es erklärlich, daß sie dennoch in den theosophischen Gesellschaften eine treue Anhängerschaft nach sich zieht. Von den dunklen, zweifelhaften Seiten im Leben und Charakter der Bl. wenden sie den Blick geflissentlich ab oder leugnen sie einfach. Ihre Ideen aber bilden in der Tat die Grundlage des modern-theosophischen Denkens, wenn die Theosophen formell auch behaupten, von keiner Autorität abhängig zu sein.

Im Jahre 1907 hat sich die bis dahin lockerer organisierte Theosophie in Deutschland der „Theosophischen Gesellschaft in Amerika" als ein Zweig angegliedert und erklärt, nunmehr ein „untrennbarer Bestandteil der theosophischen Bewegung zu sein, welche im Jahre 1875 in New-York ihren Anfang nahm." Der Sitz der „Theosophischen Gesellschaft in Deutschland" (T. G. D.) ist in Berlin. Als das Hauptquartier aber wird New-York betrachtet. Nur das Recht von Änderungen in Hinsicht auf lokale Verhältnisse wird vorbehalten. Jedes Aufnahmegesuch ist doppelt zu stellen, an die deutsche und an die amerikanische Gesellschaft, demnach erhält auch jedes Mitglied zwei Mitgliedscheine, den deutschen und den amerikanischen. Das Organ der T. G. D. ist die Monatsschrift „Theosophisches Leben", das der Muttergesellschaft „The Theosophical Quarterly". Örtliche Zweige können in jeder Stadt von drei oder mehr Mitgliedern der Gesellschaft gebildet werden und bedürfen der Anerkennung des Exekutivkomitees.

Die Theosophische Gesellschaft verfolgt nach ihren Prospekten drei Zwecke. Zuerst den, den Keim einer allgemeinen Bruderschaft zu bilden, ohne irgend welche Unterschiede zwischen den Menschen zu machen. „Damit soll nicht gesagt sein, daß die Theosophische Gesellschaft den Anspruch erhebe, eine universelle Bruderschaft zustande zu bringen, sondern sie will nur eine Vereinigung bilden, in welcher jedes Mitglied nach Erkenntnis der Wahrheit trachtet

und Bruderschaft, Toleranz und Altruismus als Ideale anerkennt." Als zweiter Zweck wird genannt: „Das Studium aller — alten und modernen — Religionen, Philosophien und Wissenschaften zu befördern und auf die Wichtigkeit dieses Studiums hinzuweisen." Dritter Zweck ist: „Die noch unerklärten Gesetze der Natur und psychischen Kräfte im Menschen zu erforschen." Als das fundamentale Prinzip der von der Blavatsky gelehrten esoterischen Philosophie oder Theosophie das „von vielen Mitgliedern" der Theosophischen Gesellschaft angenommen worden ist, wird erklärt: „Die spirituelle Identität aller Seelen mit der Universalseele." Auf dieser Tatsache beruhe die wahre Bruderschaft. Die Theosophen erklären in ihren offiziellen Aufrufen sich ausdrücklich als Anhänger der Lehre vom Karma und von der Wiederverkörperung, als der Lösung aller brennenden Rätsel des Daseins, in der allein Trost in allem Übel und Sporn zu allem Guten gegeben sei. Sie laden alle diejenigen „zur Mitgliedschaft und Mitwirkung ein, die ein höheres Leben erstreben, und die den Pfad, der dazu führt, schon in diesem Leben finden und betreten wollen."

Die Theosophen wollen nicht Buddhisten heißen, aber das ist nur ein Streiten um Worte. In der Tat bilden auch für sie die buddhistischen Grundlehren Fundament und Angel ihres Denkens. Obgleich sie die Türen weit öffnen, führen sie doch lediglich ihre Anhänger der Weisheit Indiens entgegen. Dort stehe der Bau schon seit Jahrtausenden fertig, von dem unsere westliche Wissenschaft erst wenige, dürftige Steine gelegt habe. Die modern-theosophischen Anschauungen sind Buddhismus, wiederum ergänzt durch die positiven Anschauungen des Brahmanismus, resp. dessen, was in anderen Religionen an den brahmanischen Pantheismus anklingt, also durch die Elemente, die Buddha als müßige Spekulationen skeptisch beiseite ließ, die aber doch, für ihn unbewußt, die Luft waren, in der allein die Pflanze seiner praktisch-asketischen Religion wachsen konnte.

Das Streben nach Entwicklung höherer, im Menschen noch ungenutzt und verborgen liegender Kräfte deutet auf die Richtung nach der Magie hin, die in allen orientalischen Religionssystemen angelegt erscheint. Sie hat nicht nur den Buddhismus so sehr entarten lassen, daß der Buddhapriester in China und Japan als der berufsmäßige Zauberer betrachtet wird. Die hochangelegte geistige Taoreligion ist dem gleichen Schicksal verfallen. Zwar hat die Blavatsky später harte Urteile über den Spiritismus gefällt, dem sie früher ergeben war, und demgemäß schauen auch die Theosophen auf ihn als eine niedre Vorstufe der spirituellen Wahrheit geringschätzig herab. Aber der verschleierte Blick auf okkulte Kräfte, die auf der Bahn der Theosophie gewonnen werden können, ist sicher eine der Hauptanziehungen für mystisch angelegte Gemüter, und es wird der Zug zur Magie seine verhängnisvollen Wirkungen üben.

Durch die Aufrufe der Theosophischen Gesellschaft weht immer ein weitherziger Zug. Und den Mitgliedern scheint es mit ihrer Weitherzigkeit Ernst zu sein. Sie muten meist durch ein sympathisches Wesen freundlich an, und gehen auf jede, auch ihnen verkehrt scheinende abweichende Meinung duldsam ein. Nichts merkt man von dem aufdringlichen, treiberischen und absprechenden Wesen so mancher anderen Sekte. Es lebt sichtlich in ihnen etwas von der Sinnesart ihres Meisters Buddha, der nie Gewalt üben wollte, auch nicht duldete, daß man denen, die ihn verließen, Groll nachtrüge und sie irgendwie kränkte. In ihrem Privatleben befleißigen sich die Mitglieder, soweit wir sehen konnten, der Rechtlichkeit und Mildtätigkeit. Insoweit dies geschieht, gehen diese Jünger Buddhas auch die Straße Christi, und es ist zu bedauern, daß so mancher ehrliche Wahrheitsucher unter ihnen sich hier in das indische Dickicht verirrt und sich den Weg verbaut, der doch die Wahrheit und das Leben ist.

Die Friedfertigkeit, mit der jetzt die Theosophen ihre Versammlungen halten und in ihrer Art inneres Leben zu pflegen

suchen, darf uns jedoch nicht einschläfern und nicht täuschen über die expansiven Absichten der Bewegung. Wie die Blavatsky, sind auch sie dem Christentum in seiner wirklichen Gestalt abgeneigt, und wo sie sich klar machen, daß es wenigstens in seiner evangelischen Form auf der Bibel beruht, da wollen sie das ihnen Mißfällige als jüdische Schlacke aus dem Golde der Weisheit entfernen, um es auch hier durch indische Ideen zu ersetzen. Buddha, der nun doch einmal ihr Meister ist, gibt den Maßstab, an dem sie das Werk Christi messen, und wo sie dies über ihr Maß hinausragend finden, hauen sie in der gewalttätigen Art des Prokrustes einiges davon ab. Ob in der inneren Abneigung gegen die christliche Kirche nicht dennoch der Keim zum offenen Kampfe liegt, wird die Zukunft lehren, wird sich insbesondere dann zeigen, wenn sie, wie es in Aussicht steht, an Zahl noch werden beträchtlich gewachsen sein. In unserem kühleren Klima sind die Menschen energischer und tatkräftiger als unter der erschlaffenden Sonne Indiens. Auch die geistigen Gegensätze werden kampflustiger aufgenommen. Welch gewaltiges Ringen um die geistige Herrschaft hat Indien gesehen, als der Buddhismus auftrat, um den bodenständigen alten Religionen den Platz streitig zu machen. Im europäischen Geistesleben wird es keinenfalls auf die Dauer friedfertiger zugehen. In seinem Heimatlande war der Buddhismus schließlich unterlegen. Wie wird sein neuer Anlauf, die europäisch gebildete Welt zu erobern, zuletzt enden? In Indien selbst scheint auch dieser Neubuddhismus wieder im Abflauen begriffen zu sein. Frau Besant ist noch die treibende Kraft der Bewegung. Wo sie hinkommt, wirkt ihre freudige Beredsamkeit Wunder. Die Zweigvereine schießen empor. Aber hinter ihr sinkt alles wieder in Schlaf. Die Theosophen gleichen dort Offizieren ohne Armee. Es fehlen weitere begeisterte Apostel, die die Flamme, die von Frau Besant entzündet wird, weitertragen. Im Jahre 1905 hat der Missionar Lazarus, um den Reklameberichten der Theosophen einmal

auf den Grund zu sehen, eine Umfrage angestellt. Das Resultat war wenig verheißend für die Zukunft der indischen Bewegung. Von den 325 Zweigvereinen der Theosophen sollten 198 allein in Indien sich befinden. Aber es ergab sich, daß von diesen indischen Vereinen die Hälfte, nämlich 90 wieder eingeschlafen waren, obgleich sie in der Statistik noch aufgeführt zu werden pflegten. Dagegen hat in den drei Jahrzehnten ihres Bestehens sich die Gesellschaft über die ganze gebildete Welt von Island im Norden bis Neuseeland im Süden ausgebreitet, und in jedem Jahre vergrößert sich die Zahl der Vereine. Im Jahre 1904 vereinnahmte die Zentralkasse, abgesehen von den Einnahmen und Ausgaben der Zweig- und Einzelvereine, mehr als eine halbe Million Mark. Voll großer Hoffnungen sehen die Theosophen in die Zukunft. Sie träumen von einem großen Sieg ihrer orientalischen Weisheit, alle Völker und Religionen sollen in ihr goldenes Tor eingehen. „Das 20. Jahrhundert soll unser Jahrhundert werden — das Jahrhundert der Theosophie." Von ihm weissagte die Prophetin Blavatsky: „Das 20. Jahrhundert hat seltsame Dinge für die Menschen in Vorrat und wird vielleicht das letzte seiner Art sein."

---

c. Buddhismus und Christentum.

Diese Zuversichtlichkeit buddhistischer Kreise in der Hoffnung auf Gewinnung immer weitergehenden Einflusses und Anhangs in unserer Zeit ist leider durchaus nicht grundlos. Vieles kommt diesem fremden in asiatischer Kultur gezeugten Geist bei uns entgegen. Zunächst ist es eine Stimmung der Müdigkeit, die in unserer Geisteswelt neben aller gewaltigen Anstrengung der Kräfte und allem großartigen Fortschritt Platz gegriffen hat, und die in dem weltabgewandten, der Stille der Einsamkeit und der inneren Versenkung ergebenen Mönchsweisen Indiens etwas Verwandtes ahnt und in ihm den Bringer von Friede und Ruhe begrüßt.

Ist doch Buddha der Typus des indischen Ariertums, das, aus rauher Bergesheimat mit frischer Kraft in die Üppigkeit eines heißen Klimas niedergestiegen, zur Weltmüdigkeit erschlaffte. Eine ähnliche Erschlaffung tritt ein, wenn die Früchte einer angespannten Kulturarbeit einer nachgeborenen Generation mühelos in den Schoß fallen. Die Väter arbeiteten, die Söhne genießen und werden blasiert. Es ist der geistige Habitus einer jeunesse dorée, der zu jeder Zeit das günstige Feld für die Saat eines weltmüden Pessimismus gebildet hat. Vom philosophischen und ethischen Materialismus kann sich das Gemüt nie auf die Dauer befriedigt fühlen. Jener ist wissenschaftlich abgetan, dieser erzeugt nach Durchkostung des Irdischen Überdruß. Was nun? Die Antwort lautet: es ist alles eitel. Alles Exotische hat einen besonderen Reiz. Wie im alten Römerreiche der Weltverkehr die asiatischen Religionen nach Rom brachte, wo sie von einem entnervten dekadenten Geschlecht als neuer Nervenkitzel willkommen geheißen wurden, so sind heute die Brücken des Verkehrs noch weiter geschlagen. Das Ferne ist uns nahe gerückt, und die Völker des Westens, müde und irre geworden an ihren Kulturwerten, saugen mit durstigen Lippen den Taumeltrank des Orients. Der Trunk aus der Quelle des Evangeliums, das einst alle Mühseligen und Beladenen zu erquicken versprach, ist ihnen schal geworden. Christ sein ist ja nichts Apartes. Der prickelnde Reiz des Fremden, Seltsamen fehlt. Von Kindheit an ist man in den Anschauungen des Christentums unterrichtet, und es ist eine Erscheinung, die man wohl bei den meisten modernen Buddhisten konstatieren kann, daß sie ihren Kinderanschauungen von den göttlichen Dingen des Christentums nicht entwachsen sind, sie für das Christentum selbst halten und so ihre eigene Torheit der Weisheit des Orients gegenüberstellen. Der „Kirchenchrist", der in den theosophischen Erörterungen vielfach als für seine Anschauungen kämpfend aufgeführt wird, ist fast immer ein Ausbund von Beschränktheit. Rückständigkeit des Christentums und

Dogmenzwang sind ja vulgäre Schlagworte, die zu Schlagbäumen werden und viele hindern, an die alten Wahrheiten des Heils in gereifteren Jahren noch einmal heranzutreten und zu erkennen, daß sie unausgeschöpfte Tiefen enthalten.

Man denke sich nun aber auch einen ernstlich um religiöse Erkenntnis und Vertiefung ringenden Menschen in unserer Zeit, der nicht gerade berufsmäßiger Theologe ist. Er greift nach den Büchern, die eine sich im Besitz der Wissenschaft fühlenden Theologie in das Volk wirft. Die Wahrheiten, an denen Jahrtausende sich erbaut haben, die auch im Gemüt des Zweiflers und Leugners doch noch von einem heimlichen Glanz umstrahlt waren, sind preisgegeben: Jesus ein bloßer Mensch, der uns, freilich auch mit Irrtum und Beschränktheit, eine trotzdem empfehlenswerte Form der Religion vorgelebt haben soll. Ja stände wenigstens sein Lebensbild fest. Doch da ist alles schwankend, und es erscheint der Willkür überlassen, was davon soll festgehalten werden: Hier dies und dort das. Die des Fortschritts am lautesten sich rühmen, verkünden, vielleicht gehüllt in den geistlichen Talar, daß Jesus nie gelebt hat. Auf dies von der Kritik zerfressene und unterwühlte Fundament soll ein ernster Mensch sein religiöses Leben bauen? So wenden sich viele, um die es wirklich schade ist, vom Christentum ab und glauben, daß ihm der Buddhismus überlegen, ja, daß er berufen sei, einmal die Stelle einzunehmen, die jenes nicht mehr ausfüllen könne.

Die Überlegenheit des Buddhismus wird zunächst schon äußerlich durch die Annahme der historischen Abhängigkeit des Christentums von ihm zu begründen gesucht. Ja eine weitgehende Entlehnung christlicher Ideen und Geschichtserzählungen aus dem fünfhundert Jahre früher entstandenen Buddhismus glauben sogar solche Gelehrte annehmen zu müssen, die wie Rudolf Seydel dem Christentum hinsichtlich des inneren Wertes gern vor jenem die Palme reichen. Dieser Gelehrte unternahm

den ersten wissenschaftlichen Versuch des Nachweises dieser Abhängigkeit im Jahre 1882, und seitdem ist von berufener und unberufener Hand die Frage vielfach behandelt worden. Die extravagantesten Hypothesen durften sich hören lassen. Jesus sei bis zum dreißigsten Jahre von einem Buddhistenmönche unterrichtet worden. In seinem Buche „La vie inconnue de Jesus Christ“ fabelte ein Nikolas Notovitsch von einer in einem tibetanischen Buddhistenkloster aufgefundenen alten Urkunde, nach der Jesus vom 14. bis 29. Lebensjahre in Indien und Persien geweilt habe und dann in Palästina als ein Herold der erlernten Weisheit und Magie herumgezogen sei. In neuester Zeit haben sich O. Pfleiderer (das Christusbild in religionsgeschichtlicher Beleuchtung) und van den Bergh von Eysinga (Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen) der Frage der Abhängigkeit zugewandt. Aber bis heute ist die besonnene Wissenschaft noch nicht über das vorsichtige Wort Max Müllers vom Jahre 1883 hinausgekommen: „Daß überraschende Übereinstimmungen zwischen Buddhismus und Christentum vorhanden sind, läßt sich nicht leugnen; und ebenso muß es zugegeben werden, daß der Buddhismus wenigstens 400 Jahre vor dem Christentum bestanden hat. Ich gehe sogar noch weiter und würde im höchsten Grade dankbar sein, wenn mir jemand die historischen Kanäle aufweisen wollte, durch die der Buddhismus das alte Christentum beeinflußt hätte. Ich habe mein Leben lang nach solchen Kanälen gesucht, aber bis jetzt habe ich keine gefunden.“

Einundfünfzig Entlehnungen aus dem Buddhismus glaubte Seydel in der Geschichte und Lehre Jesu entdeckt zu haben, so daß er außer einem „Urmarkus“ und einer „Spruchsammlung“ ein „poetisch-apokalyptisches Evangelium“ glaubte annehmen zu müssen, „welches seinen christlichen Stoff, in edelster Heiligung und Reinigung, das Vorgefundene der fremden verwandten Literatur gleichsam durch eine Wiedergeburt aus dem christlichen Geiste

umschaffend, in die Umrahmung des buddhistischen Evangelientypus spannte."

Als besonders wichtige und einleuchtende Entlehnungen aus der Buddhalegende werden unter anderen genannt: Die Verkündigung und Geburt Jesu, der greise Simeon im Tempel, der bethlehemitische Kindermord, der zwölfjährige Jesus im Tempel, die Versuchung in der Wüste, die Seligpreisungen, die Meereswanderung des Petrus, das Gespräch mit der Samariterin, die Verklärung, der Verrat des Judas. Wenn man diese und viele andere biblischen Erzählungen so schlankweg als Parallele zu buddhistischen Legenden, ja als Entlehnungen aus ihnen hingezählt hört, dann kann es einem bange werden. Aber sie sind nicht alle von gleichem Belang. Wenn ein Tschandalamädchen sich wundert, daß Buddha von ihr, der Angehörigen einer unreinen Kaste, Wasser zu trinken verlangt, wenn der Heilige von Mara, dem Bösen versucht wird, und unter unzähligen anderen Versucherworten Mara auch dieses spricht: „Führe nicht das Leben eines Jogi; in sieben Tagen sollst du Herr der Welt sein," so sind in der Tat diese Anklänge frappant. In der Vereinzelung jedoch würden sie wenig besagen und könnten aus im allgemeinen ähnlicher Lage der Umstände erklärt werden. Was es nun mit den anderen wichtigen Parallelen auf sich haben möge, das stellen wir dem Urteil der Leser anheim, indem wir z. B. die Urerzählung bringen, aus der die Geschichte von der Ankündigung und Geburt Christi angeblich entlehnt sein soll.

Dem Könige Suddhodana wird von Geistern, die in der Luft fliegen, verkündet, daß der kommende Buddha von seiner Gattin, der sanften Maya, soll geboren werden. Die Familie, die würdig sein soll, den Buddha in ihrem Schoße aufzunehmen, muß 64 Vorzüge haben, die Frau, die ihn gebären soll, 32, die alle einzeln angeführt werden. Im Begriff, den Himmel zu verlassen, versammelt er noch einmal die Hunderttausende von Göttern und Göttersöhnen um sich, anbetend fallen sie vor ihm

nieder, und er belehrt sie über die 108 leuchtenden Gesetzestore. Sie bitten ihn, den Himmel nicht zu verlassen, da dieser sonst seinen Glanz verlieren werde. Aber er setzt seine himmlische Krone seinem Nachfolger Maitreya aufs Haupt. In Gestalt eines weißen Elefanten geht er in die Maya ein, die sich mit allem Glanz und Reichtum, den schönsten Kleidern und Kleinodien schmückt, um der Geburt des Heiligen würdig zu sein. Als die Stunde der Geburt naht, bittet Maya den König, sie nach Kapilavastu reisen zu lassen, um dort ihre Niederkunft zu erwarten. Der König gibt ihr zwanzigtausend mit Gold und Perlen geschmückte Elefanten, zwanzigtausend schneeweiße Pferde und zwanzigtausend Kriegsleute mit. Hunderttausend Glocken läuten, als sie abfährt. Sechzigtausend Frauen unter der Hut von Vierzigtausend Kriegern ziehen ihr voran. Im Garten Loumbini gebiert sie den Buddha durch ihre rechte Seite. Hunderttausend Göttersöhne baden den Neugeborenen. Dieser aber sitzt dann auf einer großen Lotosblume, blickt nach den zehn Punkten des Weltraumes mit dem Blick eines Löwen und mit lauter Stimme predigt er, daß er erhaben über alle Götter und die Erlösung nahe sei.

Der Simeon der Buddhalegende ist Asita, ein Asket voll magischer Künste, die ihm sogar ermöglichen, durch die acht Himmel zu dringen. Dort hat er erfahren, daß der Buddha auf Erden geboren ist. Durch seine Magie versetzt er sich nach Kapilavastu in den Königspalast: „Raja," so spricht er zum Vater, „dir ist ein Sohn geboren; ich will ihn sehen." Der König läßt das Kind bringen. Dies soll dem Brahmanen seine Verehrung bezeugen, aber der Brahmane steht selbst von seinem Throne auf, der ihm eingeräumt ist, und beugt sich bis zur Erde vor dem Kind, desgleichen der Vater. Asita untersucht das Kind und findet an ihm zweiunddreißig körperliche Zeichen und noch vierundachtzig Zeichen seiner künftigen Größe. Zuletzt fängt er an zu weinen. Ängstlich fragt man ihn, ob dem Kinde ein

Unglück drohe. „Nein", antwortet er, „ihm droht kein Unglück. Er ist bestimmt zum Buddha. Weil ich alt und gebrechlich bin und die Herrlichkeit seines Buddhatums nicht mehr erleben werde, darum weine ich."

Ob ein einfacher Verstand, der nicht schon von einer Hypothese hypnotisiert ist, hier eine „verblüffende Ähnlichkeit" (Stix) entdeckt, scheint uns fraglich. Die wüste, in ungeheuerlichen Zahlen und äußerlichen Zeichen sich ergehende, indische Phantastik unterscheidet sich doch gar zu sehr von der bei aller innerlichen Erhabenheit schlichten Einfachheit der biblischen Erzählung. Das Entlehnte erscheint doch meist als eine geringere Kopie des Originals. Wenn die wahre Größe und Tiefe erst in der Kopie sich findet, nicht im Urbild, dann darf man wohl nicht von Entlehnung sprechen. Bei der Geburtsgeschichte insbesondere liegt der Gedanke zugrunde, daß der Größte unter den Menschen nicht auf gewöhnlichem Wege in die Welt trat, ein Gedanke, der nicht bloß indisch ist, sondern allgemein. Auch die griechischen Heroen und die Gewaltigen von 1. Mos. 6, 4 sind wunderbar gezeugt. Die allgemeine Ahnung weissagt die Erfüllung in Christo.

Ähnlich steht es mit den übrigen Parallelen. Sie überzeugen den, der überzeugt ist, zwingend sind sie nicht. Fast stets ist die Differenz größer, als die Übereinstimmung. Daß unter dem Wust, den die glühende Phantastik Indiens zu Bergen über die Gestalt des Heiligen geworfen hat, einige Bruchstücke sich finden, die Biblischem ähnlich sehen, ist kaum verwunderlich. Neben diesen wenigen gleichgefärbten Steinen sind es ganze Steinbrüche von Material, die auch nicht die mindeste Spur von Übereinstimmung mit der evangelischen Erzählung zeigen.

Wenn diese zweifelhaften Ähnlichkeiten wirklich auf eine Anleihe des Christentums beim Buddhismus hinführten, so würde doch erst das von Belang sein, daß auch der Ideengehalt des einen die Spuren der Entlehnung von dem anderen an sich

trüge. Und wenn das vorgeblich Entlehnte einen höheren Geistesgehalt als die ältere Religionsgestalt, ja ihr gegenüber auch nur ein originales Grundprinzip aufwiese, so hätte niemand ein Recht, das Christentum als „Entlehnung" geringer einzuschätzen. Der Wein ist keine Entlehnung von dem Wasser, das etwa vorher einmal im Kruge war.

Der ursprüngliche Buddhismus kennt keinen lebendigen Gott, der alles geschaffen hat und alles regiert und mit den Seinen einen persönlichen Verkehr eingeht. Von Göttern weiß er wohl, aber sie sind der Vergänglichkeit unterworfen und beugen sich vor dem buddhagewordenen Menschen. Sie haben keinerlei religiöse Bedeutung. Dieser Atheismus empfiehlt die indische Lehre unserem von Gott abgewandten modernen Geschlecht. Aber ohne Gott bleibt nur ein Schemen der Religion übrig, bei dem es das Menschenherz nicht aushält. So ist es eine Ironie der geschichtlichen Entwicklung, daß dieser selbe Buddha, der den Himmel entleerte und selbst nichts sein wollte, als das erste Küchlein, das nur vor den anderen dem Ei entschlüpft und Buddha geworden sei, seinen späteren Anhängern der Gott schlechthin geworden ist, der mit aller Glut und allem Pomp der Andacht angebetet wird, die nur einem göttlichen Wesen je zuteil geworden sind. Nur in dieser Gestalt hat der Buddhismus sich seine Welt erobert. An Gott sucht der Mensch seinen Halt, und das Gefühl einer persönlichen Verantwortung gegenüber einem heiligen, persönlichen Gott wird dem Menschen, wie er einmal ist, erst die rechte sittliche Stärke und die Feinheit der sittlichen Empfindung geben. Die Karmalehre kann die Lücken nie ausfüllen. Zwar wird alles vom Karma regiert, und mit mechanischer Gerechtigkeit wird Lohn und Strafe in den verschiedenen aufeinander folgenden Existenzformen abgewogen. Aber etwas Verpflichtendes hat der Gedanke des Karma nicht. Jeder macht es mit sich selbst aus, ob er die Folgen seiner Taten im zukünftigen Dasein tragen mag. Ob diese Vorstellung über-

haupt großen Einfluß üben wird, scheint uns zweifelhaft. Denn das Wesen, das früher existierte, war ja nach ausdrücklicher Lehre nicht Ich, und das zukünftige werde nicht Ich sein. Ein bleibendes Ich gibt es nicht, Ich ist nur Täuschung. Kein Band der Erinnerung bindet die Daseinsformen aneinander. Was geht mich jetzt an, was ein anderes Wesen, das von mir nichts weiß, in zukünftigen Zeiten einmal für ein Geschick haben wird? Wem aber der Gottesglaube ein dogmatischer Zwang scheint, der sehe zu, ob die phantastische Karma- und Wiederverkörperungslehre, die uns die Vorstellung zumutet, daß wir auch als Tiere wiedergeboren werden, nicht einen stärkeren Glauben beansprucht.

Charakteristisch für die moderne Anschauung ist vor allem die Wunderscheu. Noch viel klarer, als dies bisher gewesen ist, muß es uns werden, daß vor allem der Gott, der Wunder tut, heute der Stein des Anstoßes und des Ärgernisses für die Modernen ist. Kommt das moderne Suchen nach einer befriedigenderen Religion etwa hier beim Buddhismus eher auf seine Kosten? Nicht bloß der entartete, sondern auch der genuine Buddhismus ist voll von Wundern, und die moderne Theosophie ist der lebende Beweis davon, wie der neu auftauchende Buddhismus auch sofort den krassesten Wunderglauben unmittelbar in seinem Gefolge hat. Die Entwicklung magischer Kräfte, mit Hülfe dessen es dem Adepten möglich wird, jederzeit Wunder zu tun, ist eine der wesentlichen Aufgaben, die sich der Theosoph steckt. Die Wunder des Neuen Testamentes haben niemals einen Wert an sich, sie sind immer die Hülle tieferer Ideen oder haben einen ethischen Zweck. Damit vergleiche man die phantastischen Schauwunder Buddhas und die Fakirkunststücke der vollendeten Weisen, von denen der moderne Buddhismus fabelt.

Das Ziel des Buddhismus, wie das des Christentums ist Erlösung. Das Wort ist dasselbe, aber der Sinn ist

verschieden. Buddha predigt die Erlösung vom Leiden. Ein wunderbar feines Ohr hat der indische Weise für das Seufzen der Kreatur gehabt, die mit dem Menschen sich herausſehnt aus der Knechtschaft der Vergänglichkeit (Röm. 8). Und es ist ein Zeugnis seiner ernsten Wahrhaftigkeit, daß er den Weg aus dem Leiden lediglich mit den Mitteln sucht, die ihm nach seinen Zeitverhältnissen und nach seiner eigenen Gemütsanlage, wie nach der seines Volkes, als möglich erschienen. Er hatte eben die höhere Offenbarung nicht, die erst die leere Stelle füllen konnte. Sollte er eine positive Offenbarung vorgeben, die ihm nicht zuteil geworden war? So schaut er eben offenen Auges in die Leere hinein und sucht sich und die Seinen mit der Resignation zu trösten, die angesichts ihrer allein übrig bleibt. Es ist Pflicht der Gerechtigkeit, diese Lauterkeit, die ihn über andere Religionsstifter hinaushebt, zu ehren und anzuerkennen, mehr als dies bisher geschehen ist.

Das Christentum geht dem Elend tiefer an die Wurzel, indem es die Erlösung von der Sünde bringt. Aber nicht aus eigener Kraft soll sich der Mensch erlösen, wie es Buddha mit aller Gewalttätigkeit, bis zur Vernichtung des schöpfungsmäßigen Wesens des Menschen, versucht, sondern durch göttliche Gnade soll er sich erlösen lassen. In beidem, in der tieferen Erfassung des Elends und in der Erklärung der Unmöglichkeit, aus eigener menschlicher Kraft die Erlösung zu schaffen, liegt dem Christentum ein intensiverer Pessimismus zugrunde, als dem Buddhismus. Aber darin offenbart es die wunderbare, in ihm liegende Schwungkraft, daß es aus solcher Tiefe heraus die Höhe eines positiven Heils gewinnt. Der Buddhist in seiner Verzweiflung fürchtet sich vor dem Leben und sehnt sich aus dem Leben heraus, und Buddha gibt ihm als Erlösung ein Nichts. Der Christ sehnt sich in diesem nichtigen Leben nach ewigem Leben, und Christus gibt ihm das ewige Leben.

Damit ist in den beiden Religionen die Ethik, die sich äußerlich so ähnlich sieht, durchaus verschieden fundamentiert und hat durchaus entgegengesetzte Ziele.

Dem Buddhisten ist die äußere Welt ein bloßes Scheindasein, auch die eigene Persönlichkeit ist nichtiger Schein. Diesen Schein zu durchschauen und das an sich Nichtige verneinen, das ist alles, das ist Ausgangspunkt und Aufgabe des Strebens nach Vollkommenheit. Dem Christen ist die äußere Welt eine reale Gottesschöpfung, die es gottgemäß zu bestimmen gilt. Die menschliche Persönlichkeit aber ist von Gott nach seinem Bilde geschaffen, diese Persönlichkeit zu retten und zu entwickeln ist Seligkeit und Ziel der Vollkommenheit. Die christliche Ethik sucht nicht die Persönlichkeit zu unterdrücken und zu vernichten, unterdrückt und verneint werden soll bloß das Verkehrte, die Persönlichkeit Schädigende, was sich als eine Krankheit in die menschliche Entwicklung eingeschlichen hat. Nicht unter totaler Abwendung von dem natürlichen Wesen ist die Angemessenheit an das Göttliche zu gewinnen, sondern der dem Menschen offenbarte Gotteswille, das göttliche Gesetz, ist des Menschenwesens eigenes inneres Gesetz, da er ja Geist von Gottes Geiste ist. In der Beugung unter den Willen Gottes findet er nur sein eigenes in ihm angelegtes Gesetz wieder, kommt er zu sich selbst und wird, was er seiner Anlage nach ist.

Die Geringachtung der Persönlichkeit ist es, die die Ethik des Buddhismus bei aller Fülle prachtvoller Blüten als eine kranke Pflanze erscheinen läßt. Die Blüte ist leer und trägt keine Frucht. Bei allem Mitleid ist doch kein positiver Liebesdrang vorhanden. Der buddhistische Weise will nichts für sich, da er ja nichts ist, deshalb ist er gelassen und geduldig. Aber im Grunde sind ihm auch die anderen Menschen gleichgültig, da sie ja auch nichtig sind. Ausdrücklich wird gesagt, daß der Vollendete nicht mehr nötig hat, sich der Selbsthingabe an andere und der Arbeit an ihnen zu befleißigen, denn er ist ja vollkom-

men. Er genießt nur noch die Stille und Ruhe. Gute Werke zu tun gebührt nur dem, der erst noch nach der Vollendung strebt. Bezeichnend für das sittliche Empfinden des Buddhisten ist jener Zug der Legende, nach dem der Erhabene in seiner vorletzten Existenz einem fremden Mann sogar seine Kinder und sein treues Weib lächelnd hingibt, die ihm in die Waldeinsamkeit gefolgt sind, nur damit er in dem nächsten Dasein für die Buddhaschaft reif erfunden werde.

Damit sinkt diese hochfliegende Ethik der Selbsthingabe von ihrer schwindelnden Höhe wieder zum Egoismus herab. Auch die Moral der rührenden Geschichte vom Leidelang und Lebelang läuft zuletzt auf die Empfehlung der Versöhnlichkeit gegen Feinde um deswillen hinaus, weil man damit am besten fährt. Nicht weil auch die Seele des Feindes ein Wert über alle Werte ist, soll ich ihn lieben, sondern weil Feindschaft gegen Feindschaft gesetzt, unaufhörliche Unruhe erzeugt, die Versöhnung aber zum bequemeren Frieden führt. Es bedarf wohl keiner weiteren Ausführungen, wie hoch erhaben dagegen Jesu Feindesliebe dasteht, der noch im qualvollen Sterben um die Seelen seiner Peiniger sich sorgt. Nicht dem Jammer zu entrinnen sucht der Heiland, sondern unter Zittern und Zagen nimmt er der Welt Jammer willig auf sich, da er wohl hätte Frieden haben können.

Jesus wies keinen Kranken zurück. Er freute sich, wenn er ihm Gesundheit und Trost geben konnte. Buddha läßt seinen Wagen herumlenken, als ihm ein Fieberkranker im Wege liegt und flieht voll Entsetzen. Auch später in seiner Vollendung verweigert er den Kranken die Aufnahme in seine engere Gemeinschaft.

Buddha zieht sogar die Tiere in den Bereich seiner Liebe. Aber den Mönch lobt er, weil er sich von seiner Frau abwendet, die ihm jammernd ihr Kind entgegenhält: ernähre dein Kind! Die Ruhe des Weisen ist ihm ein höheres Gut, als solch ein

geringes, nichtiges Wesen. Zu dem rührenden Bilde des Jesus, der die Kinder annimmt, suchen wir in der Geschichte Buddhas vergeblich eine Parallele. Mit dieser Mißachtung der Persönlichkeit hängt auch die geringe Schätzung des Weibes bei Buddha enge zusammen. Sie sind ihm gleich den vorwitzigen Vögeln und gefährlichen Schlangen. „Unergründlich verborgen, wie im Wasser des Fisches Weg, ist das Wesen der Weiber, der vielgewitzten Räuberinnen, bei denen Wahrheit schwer zu finden ist, denen Lüge ist wie Wahrheit, und Wahrheit wie Lüge." Die Beweinung Jesu durch die Weiber ist ein Bild, das die christliche Kunst nicht müde wird zu verherrlichen. Dem Jünger Ananda aber wird zum Vorwurf gemacht, daß er Weibern gestattet habe, durch ihre Tränen den Leichnam des Erhabenen zu entweihen. Nur mit einem Stock darf der Mönch selbst seine Mutter anrühren, wenn sie in eine Grube gefallen ist.

Diese Mißachtung der Persönlichkeit, obgleich verbunden mit Mißachtung der eigenen Person, ist ein Zug blasierten Aristokratentums. In der Tat ist der Buddhismus eine Aristokratenreligion. Obgleich, der Theorie nach, allen der Weg der Erlösung offen steht, sahen wir um Buddha hauptsächlich ehemalige Aristokraten der Geburt oder des Geistes versammelt. Für die Armen an Geist war Buddhas Lehre nichts, die trotz aller Skepsis die Erkenntnisfunktion so scharf in Anspruch nimmt. Die Mönche sind und bleiben im Buddhismus ein Aristokratenstand neben den Laien, und diese Ordnung stammt von Buddha selbst.

Buddha hat seine Zeitnossen und manches verwilderte Volk die Tugenden des Mitleids, der Duldsamkeit und Freundlichkeit gelehrt. Aber eine positive Kulturmacht ist der Buddhismus mit seiner Ethik nicht. Offenen Sinnes steht Jesus der Welt gegenüber, in der es wirken und schaffen gilt, solange es Tag ist. Sein Leben war Wirken, und wie die Arbeit, so hat er auch

die harmlose Lebensfreude durch sein Beispiel gesegnet. Selbst das christliche Mönchstum hat hervorragende Kulturarbeit geleistet. Die Klöster waren die Pionierstationen der Kultur. Der buddhistische Mönch dagegen, der die Erde gräbt oder graben läßt, ist der Buße schuldig. „Blumen, Gräser, Sträucher oder Bäume anzupflanzen liegt dem Mönche fern," sagt die Ordensregel. Friedrich von Hellwald fällt sogar das scharfe Urteil, der Buddhismus sei die Religion der Faulheit. In der Tat hat er die Kulturarbeit der Völker, die ihm wirklich ergeben waren, lahm gelegt. Er ist eine Art Volkshypnose, die allerdings Instinkte der Wildheit, aber auch den Trieb zur kräftigen Tätigkeit einschläfert. Wo wir segensreiche, auf das Volk wirkende Einflüsse sehen, wie bei dem edlen Könige Ashoka, da ist es nicht der konsequente Buddhismus, sondern die zu einer milden Tugendlehre abgeschwächte Laienreligion. Die betriebsamen Völker Japans und Chinas können nicht als Gegeninstanz angeführt werden, da der Japaner und Chinese nur mit dem Buddhismus kokettiert, und eigentlich in anderen Religionen lebt. Das Christentum hat sich als Kulturmacht bewährt, nach seiner jahrtausendelangen Geschichte bedarf es des weiter keines Zeugnisses. Die christlichen Völker sind die Kulturvölker, unsere europäische Kultur hat sich am Christentum emporgerankt — wer es dem Christen nicht glauben will, der pro domo redet, der höre es von Fr. Nietzsche, der es mit dem Zähneknirschen des Hasses verkündet. Das Christentum gab der Welt Wert, als der Stätte gottgewollter Arbeit, und die Schätzung der Persönlichkeit, die unserer heutigen Kultur die Signatur verleiht, ist die Entwicklung des Gedankens, der dem Christentum von Anfang zugrunde lag.

In seiner Zeit mochte der Buddhismus eine hohe Blüte des Geistes bedeuten. Jetzt, wo wir Höheres kennen und haben, auf ihn zurückgreifen wollen, ist Dekadence, Anzeichen der Krankheit und des Verfalls. Ehe wir uns abwenden von dem

Brunnen, der durch zwei Jahrtausende das Leben der Völker getränkt hat, laßt uns noch einmal genauer in ihn hineinschauen. Wir werden immer noch unausgeschöpfte, unausschöpfbare Tiefen finden, aus denen noch für Jahrtausende Erquickung und Kraft für die einzelnen Herzen und für die Gefilde der Nationen quellen wird. Das Wort Julius Harts über den Buddhismus mag auch uns gelten: „Bewundert diesen asiatischen Geist, bewundert ihn und laßt ihn tot sein!“

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postanstalten.

Die evangelischen Missionen. Illustriertes Familienblatt. * Herausgeg. von Pfarrer **Jul. Richter.** 14. Jahrg. 1908. (Jan.—Dez.) Jährl. 12 Hefte (mit ca. 150 Bildern.) 3 M., mit Porto 3,60 M.

Die Zeit, wo die Mission als Winkelsache behandelt wurde, liegt längst hinter uns. Wer unter die Gebildeten gezählt sein will, muß wenigstens eine gewisse Kenntnis davon haben. Man gelangt auf die einfachste und angenehmste Weise dazu, wenn man die hier angezeigte, vornehm gehaltene und reich illustrierte Familienzeitschrift regelmäßig liest. Hier wird man über alle wichtigeren Vorgänge im Gebiet der evangelischen Heidenmission auf dem laufenden erhalten. Der als Sachkenner in ganz Deutschland bekannte Herausgeber hat sich einen Mitarbeiterkreis in allen Erdteilen gesichert, und seine Bildermappe birgt eine fast unerschöpfliche Fülle von photographischen Originalaufnahmen aus allen Missionsgebieten.

Bücherschatz.

Zugleich als Beiblatt zu den „Evang. Missionen" erscheint:

Saat und Ernte auf dem Missionsfelde. Illustrierte Blätter für die erwachsene Jugend. Herausgeg. von Pfr. **J. Richter** und Pfr. **P. Richter.** 10. Jahrg. 1908. (Jan.—Dez.) Jährlich 12 Hefte (mit ca. 50 Bildern) 1 M., mit Porto 1,36 M. 10 Ex. 9 M., 25 Ex. 20 M., 50 Ex. 35 M.

Vorstehende beiden Blätter zus. 3,75 M., mit Porto 4,35 M.

Das „Missionsinteresse bei der reiferen Jugend zu wecken und zu fördern" hat sich diese Zeitschrift zur Aufgabe gestellt. Der Inhalt ist wohl geeignet, dieselbe zu erfüllen. Treffliche Schilderungen und Erlebnisse aus der Mission mit gutem Bilderschmuck werden uns hier geboten, welche die jugendlichen Leser fesseln werden.

Reichsbote.

Die ärztliche Mission. Blätter zur Förderung der deutschen missionsärztlichen Bestrebungen. Herausgeg. von Dr. med. **H. Feldmann.** 3. Jahrg. 1908. (Jan.—Dez.) Jährl. 6 Hefte. (Mit Illustr.) 1,60 M., mit Porto 1,75 M.

Ein wirklich zeitgemäßes Unternehmen! „Blätter zur Förderung der deutschen missionsärztlichen Bestrebungen" haben bisher uns gänzlich gefehlt, und sind doch angesichts der von Jahr zu Jahr steigenden Bedeutung der ärztlichen Mission ein wirkliches Bedürfnis. So werden viele ein solches Zentralorgan freudig begrüßen, das allen ärztliche Mission treibenden Missionsgesellschaften in gleicher Weise dienend, die Kenntnis derselben mehren und das Verständnis für die mannigfaltigen und wichtigen Fragen der Arbeit fördern will.

Theol. Literaturbericht.

Probenummern gratis.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Beweis des Glaubens

im Geistesleben der Gegenwart.

Monatsschrift für Gebildete
zur Begründung und Verteidigung der christl. Weltanschauung.

Herausgegeben von Lic. theol. **E. Pfennigsdorf.**

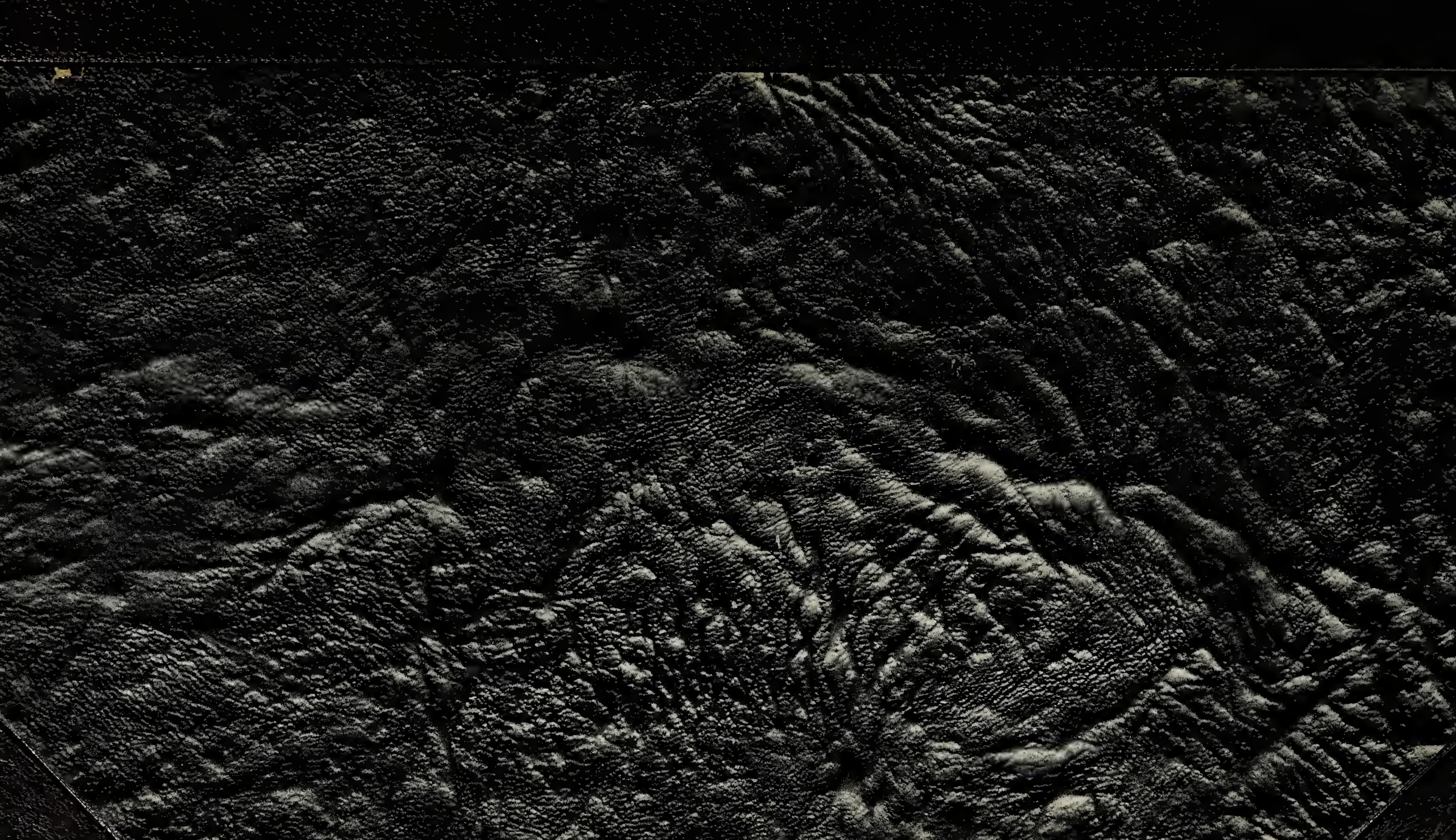
Erscheint seit 1865. Monatlich ein Heft von 32—40 S. gr. 8.*)
Preis viertelj. 1,50 M., mit Porto 1,65 M.
Probenummern auf Verlangen gratis und franko.

„Der Kampf um die Weltanschauung ist in unseren Tagen heftiger entbrannt denn je. Er trägt seine Unruhe in die Herzen und Häuser; und es ist niemandem möglich, sich diesem Geisteskampf ganz zu entziehen. Es darf und soll auch nicht sein. Denn gerade in dem Kampfe mit den widerchristlichen Zeitströmungen soll der Christ sich zum selbständigen Charakter bilden und in dem Ringen mit den Angriffen einer glaubenslosen Weltbetrachtung sich der überragenden Kraft und Wahrheit des christlichen Glaubens bewußt werden. Aber nicht immer wird es dem Einzelnen möglich sein, sich aus dem Für und Wider der Meinungen herauszufinden. Er bedarf eines Führers im Labyrinth des modernen Geisteslebens, eines dauernden Beraters und treuen Freundes, der ihn auf alle neuen Erscheinungen von allgemeinem Interesse aufmerksam macht und sie unter das klare Licht des Evangeliums stellt.

Diese Aufgabe stellt sich der „Beweis des Glaubens im Geistesleben der Gegenwart."

Der Beweis des Glaubens, die älteste apologetische Zeitschrift Deutschlands, will seinen Lesern zu einer zeitgemäßen Vertiefung und Verteidigung der christlichen Weltanschauung Handreichung tun. Er wendet sich nicht nur an die Theologen, sondern an alle gebildete Christen, die nach einer festen Gründung ihres Glaubens im Geistesleben unserer Zeit Verlangen tragen. Die Zeitschrift wird daher bemüht sein, ihre Leser in steter enger Fühlung mit dem derzeitigen Geistesleben zu halten, ihnen die weltumspannende Macht des christlichen Gedankens darzutun und die Überzeugung zu stärken, daß in unserem Christenglauben alle Keime tiefster Erkenntnis verborgen liegen."

---

*) **Für nur 50 Pf. pro Quartal** werden auf Wunsch die von Pfarrer Jordan herausgegebenen Zeitschriften „Theologischer Literaturbericht" und „Vierteljahrsbericht aus dem Gebiete der schönen Literatur und verwandten Gebieten" den Abonnenten von „Beweis des Glaubens" geliefert. Also zus. für 2 M., mit Porto für 2,30 M. pro Quartal. Bitte ev. **mit Beilagen** zu bestellen.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01245 4049